ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ

ಹೊಸತು ಹೊಸತು



ಹೊಸತು ಹೊಸತು

ಸಂಪ್ರಬಂಧ ಸಂಪುಟ

ಗೌರವ ಪ್ರತಿ.

ಡಾ. ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ



ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಹಂಪಿ–೫೮೩ ೨೧೧

HOSATHU HOSATHU : (A Collection of Research Papers) By Dr. M. Chidananda Murthy, Professor of Kannada (Retd.) Bangalore University. Published by Prasaranga, Kannada University, Hampi-583 211. Karnataka.

No. of Pages : 484+xvi

First Published : 1993

ಬೆಲೆ : ರೂ. ೮೦.೦೦ ಎಂಬತ್ತು ರೂಪಾಯಿಗಳು

ಮುಖಪುಟ ವಿನ್ಯಾಸ : ದೇವರಾಜ್

ಪ್ರಕಾಶಕರು :

ಚಿ. ಶ್ರೀನಿವಾಸರಾಜು
ನಿರ್ದೇಶಕರು, ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಹಂಪಿ-೫೮೩ ೨೧೧

ಮುದ್ರಕರು :

ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಮುದ್ರಣಾಲಯ
ಐದನೆಯ ರಸ್ತೆ ಚಾಮರಾಜಪೇಟೆ
ಬೆಂಗಳೂರು-೧೮
ದೂರವಾಣಿ : ೬೬೭೬೪೫

ಅರ್ಪಣೆ

ಕನ್ನಡಿಗರಲ್ಲಿ ಅಪೂರ್ವ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ತುಂಬಿದ
"ಸಾಹಿತಿಗಳ ಕಲಾವಿದರ ಬಳಗ"ಕ್ಕೆ
ಅದರ ಬಹುಮುಖ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತ

ನಿಮ್ಮೊಡನೆ

ಹಂಪಿಯ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಯಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯೇ ಹೊರತು ಅದು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೊಂದಿದೆ, ಅಲ್ಲದೆ ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಹರಿದು ಬರುತ್ತಿರುವ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರವಾಹವೂ ಇದೆ. ಈ ಎರಡೂ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಧಿಸಿ ಬೆಳಕನ್ನು ಉಂಟು ಮಾಡಿವೆ, ಜೊತೆಗೆ ದಿಗ್ಭ್ರಮೆಯನ್ನೂ ತಂದಿವೆ. ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳ ವಿವೇಕದ ವಿನಿಯೋಗ ಇಂದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ವಿನಿಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಧಾನಗಳು ನಮಗಿಂದು ಬೇಕಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಗುರಿಯೆಂದರೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಧಾನಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ. ಈ ಬಗೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಶಾಸ್ತ್ರ-ಕಲೆ, ಅಭಿಜಾತ-ಜಾನಪದ, ಮಾರ್ಗ-ದೇಸಿ, ಸ್ವಕೀಯ-ಪರಕೀಯ, ಪೌರ್ವಾತ್ಯ-ಪಾಶ್ಚಾತ್ಯ ಈ ಬಗೆಯ ದ್ವಂದ್ವಗಳ ಸಾಮರಸ್ಯ ಮತ್ತು ಸಂಘರ್ಷಗಳ ಒಡಲಿನಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಬರುವ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಬರುವ ತಿಳುವಳಿಕೆ ಮಾತ್ರ ಉಪಯುಕ್ತವಾಗಬಲ್ಲದು. ಅನುವಾದ, ಭಾಷಾಂತರ, ವಿವರಣೆ, ಟೀಕೆ, ವಿಮರ್ಶೆ ಇಂಥ ವಿಧಾನಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಬೇಕು. ಅಂಥ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸಂಶೋಧನಕ್ಕೂ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಅನುಕೂಲವಿದೆ, ಅವಕಾಶವೂ ಇದೆ.

ಹೀಗೆ ಮೂಡಿಬರುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಟವಾಗಬೇಕು ; ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪ್ರಸಾರಾಂಗಕ್ಕೆ ಇಂಥ ಗುರುತರವಾದ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯಿದೆ. ವಿದ್ಯೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗುವುದು ಈ ಪ್ರಸಾರಾಂಗದಲ್ಲಿ. ನಾಡಿನ ತಜ್ಞರಿಂದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆಯಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವುದರ ಜೊತೆಗೆ, ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಸೃಷ್ಟಿಸುತ್ತಿರುವ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೂ ಅದು ಪ್ರಕಟಿಸಬೇಕು. ಇದು ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಕೆಲಸ. ನಾಡಿನ ಪ್ರಕೃತಿಯಂತೆ ನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೂಡ ಈ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯವಿಲ್ಲದೆ ತನ್ನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿರುವ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಕಣ್ಣೆತ್ತಿ ನೋಡದ ಜನ ಅವೇ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಗೊಂಡರೆ ಓದುತ್ತಾರೆ, ಅರ್ಥ

ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಜನರಾಡುವ ಶಬ್ದಗಳನ್ನೇ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದರೆ ಆ ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ತಿಳುವಳಿಕೆಯ ಬೆಲೆ ಬರುತ್ತದೆ. ನಮ್ಮ ಪ್ರಸಾರಾಂಗ ಇದಕ್ಕಿಂತ ವಿಶಾಲವಾದ, ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾದ ಪರಿಪ್ರೇಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದರಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿದೆ. ಪ್ರಸಾರಾಂಗದ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳಿಗೆ ಇಂಥ ಒಂದು ಸಾರ್ಥಕವಾಗಬಲ್ಲ ಉದ್ದೇಶವಿದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿಯ ತಿಳುವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ತಿರುಗಿ ಲೋಕಕ್ಕೇ ದಾನ ಮಾಡುವ ಒಂದು ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ಪ್ರಸಾರಾಂಗದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದೆ. ಸಂಗ್ರಹವಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಗ್ರಂಥಗಳ ರೂಪವನ್ನು ಕೊಡುವ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಈ ಪ್ರಸಾರಾಂಗದ್ದಾಗಿದೆ. ಈ ರೂಪಾಂತರದ ಪ್ರಕ್ರಿಯೆ ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂದರೂ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈ ವರ್ಷ ಕೆಲವು ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ನಾವು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ.

'ಹೊಸತು ಹೊಸತು' ಸಂಶೋಧನ ಲೇಖನಗಳ ಸಂಕಲನ. ಡಾ : ಎಂ ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ಈ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಗ್ರಂಥ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದೆ. ಡಾ : ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿಯವರು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸಂಶೋಧಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು. ಇವರ ಈ ಲೇಖನಗಳು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಮೇಲಿನ ವಿಶ್ವಾಸದಿಂದ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಗ್ರಂಥ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸಲು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಕೃತಜ್ಞತೆಗಳು.

ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ
ಕುಲಪತಿಗಳು

ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ
ಹಂಪಿ : ೫೮೩ ೨೭೭

ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ

೧೯೮೫ನೇ ಮೇ ೧೧ನೇ ತಾರೀಕು (ಮೇ ೧೦ ನಾನು ಹುಟ್ಟಿದ ದಿನ) ಬೆಂಗಳೂರಿಂದ, ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ತುಮಕೂರು ಪಕ್ಕದ ಸಿದ್ಧಗಂಗೆಯಿಂದ ಹಂಪೆಗೆ ಒಬ್ಬನೇ ಕಾಲ್ನಡಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಹೋದೆ. ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾನಸಿಕ ಖಿನ್ನತೆಯಿಂದ ನರಳುತ್ತಿದ್ದ ನಾನು ಅದರಿಂದ ಮುಕ್ತನಾಗಬೇಕಿತ್ತು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ನನ್ನಲ್ಲಿನ ಕನ್ನಡದ ಕಾರ್ಯಕರ್ತ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಮತ್ತು ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ(ಮತ್ತು ನೈತಿಕ ವಾಗಿಯೂ) ಹೆಚ್ಚು ಗಟ್ಟಿಗೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬುದು ಆ ಕಾಲ್ನಡಿಗೆಯ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಪೂರ್ವ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಏನೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಯಾರದೋ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಊಟ. ಮನೆಯ ಕಟ್ಟೆಯಾಯ್ತು, ಶಾಲೆ ಅಥವಾ ಹಳ್ಳಿ ಪಂಚಾಯ್ತಿಯ ಕಟ್ಟಡದ ಅಂಗಳವಾಯ್ತು, ಲಂಬಾಣಿಗಳ ತಾಂಡವಾಯ್ತು; ಮೈ ಚಾಚಿದ ಚಾಪೆಯೇ ಸುಪ್ಪತ್ತಿಗೆಯಾಯ್ತು, ತಿನ್ನಲು ಸಿಕ್ಕಿದ್ದೇ ಪಂಚ ಪರಮಾನ್ನವಾಯ್ತು. ದಾರಿ-ಯುದ್ದಕ್ಕೂ ಅಂತರಂಗ ಪರಿಶೀಲನೆ, ಜನಗಳ ಜೊತೆ ಸಂಪರ್ಕ, ಅವರ ಕಷ್ಟ ಸುಖ ಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಭಾಗಿತ್ವ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕಂಡ ದೇವಾಲಯಗಳು ಶಿಲ್ಪಗಳು ಶಾಸನಗಳು ನೋಡಿದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು ಕೇಳಿದ ದಂತಕತೆಗಳು ಎಷ್ಟೋ! (೨೩ನೇ ಲೇಖನ ನೋಡಿ. ಮೊದಲ ಸಾಲಲ್ಲಿ ೧೯೮೫ ಎಂದಿರಬೇಕು.) ಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲಿ ತೀರ ಸಾಮಾನ್ಯನಾಗಿ ಸಾಮೂಹಿಕ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬೆರೆತು, ಬಿಸಿಲು ಗಾಳಿ ಮಳೆ ಹೊಲ ಮರ ಬಾನು ಜನಗಳ ಜೊತೆ ಸೇರಿ ಹೋಗಿದ್ದ ಆ ಆರೇಳು ವಾರಗಳು ನನ್ನ ಬದುಕಿನ ಅಮೂಲ್ಯದಿನಗಳೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ. ನನ್ನಲ್ಲಿನ ಹುಟ್ಟು "ಜಂಗಮ" ತೃಪ್ತನಾದ. (ಆ ಎಲ್ಲ ಅಪೂರ್ವ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ದಿನವೂ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಮಾಡಿಟ್ಟ-ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಸೇರಿಸಿ "ಕನ್ನಡಾಯಣ"ವೆಂಬ ಪುಸ್ತಕವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಆಸೆ ಹಾಗೇ ಉಳಿದಿದೆ).

ಹರಪನಹಳ್ಳಿ ದಾಟಿ ಹಂಪಿಗೆ ನೇರ ಅಭಿಮುಖವಾಗಿ ನಂದಿ ಬೇವೂರಿನ ಕಡೆ ಹೆಜ್ಜೆ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದೆ. ನೆನಪಿಗೆ ಬಂದ ವಚನಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಕವನಗಳನ್ನು ಗುನುಗುತ್ತ ಮುಂದೆ ತಲೆ ಎತ್ತಿದ್ದ ಕಂದು ಬಣ್ಣದ ಬೆಟ್ಟಗಳತ್ತ ಕಾಲು ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದೆ. ಕನ್ನಡದ ಕೆಲಸಗಳಿಗೆ ನನ್ನನ್ನು ನಾನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅರ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದಿದ್ದ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಅಂದೂ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಂಡೆ. ಆ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ನನ್ನ ಗೆಳೆಯರೊಬ್ಬರು ಕುಲಪತಿಗಳಾಗಿದ್ದ ತಂಜಾವೂರಿನ ತಮಿಳು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿಗಳಿಗೆ ಆಯ್ಕೆ ಸಮಿತಿಯ ಸಭೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ

ಅಲ್ಲಿನ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳ ಪರಿಚಯವಾಗಿತ್ತು. ಆ ದಿನ ಏಕೋ ಹಂಪಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ಬಂತು, ಕಾಡಿತು. ಅದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ರಾಜಧಾನಿ ಎಂದು ಕೊಂಡೆ. ಪ್ರವಾಸಿಗಳು ವಿಜಯನಗರ ರಾಜಧಾನಿಯ ವಿಸ್ತಾರವನ್ನೂ ಆರ್ಥಿಕ ಸಂಪತ್ತನ್ನೂ ಕೊಂಡಾಡಿರುವುದು ನೆನಪಾಯಿತು. ಹಾಗೇ ತುಂಗಭದ್ರಾ ಜಲಾಶಯ ದಿಂದ ಇಡೀ ಆ ಪ್ರದೇಶ ಹಸುರಾಗಿರುವುದೂ, ತೋರಣಗಲ್ ಸಮೀಪ ವಿಜಯನಗರ ಉಕ್ಕಿನ ಕಾರ್ಖಾನೆ ಮುಂದೊಮ್ಮೆ ತಲೆ ಎತ್ತಿ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಆ ಭಾಗ ಪ್ರಗತಿ ಹೊಂದಲಿರುವುದೂ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಈ ಆರ್ಥಿಕ ಪ್ರಗತಿಯಷ್ಟೇ ಹಂಪೆಗೆ ಸಾಲದು–ಇದು ಹಿಂದಿನ ಪರಂಪರೆಯ ಒಂದು ಭಾಗದ ಮುಂದುವರಿಕೆ ಮಾತ್ರ; ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಬೆಳವಣಿಗೆಯೂ ಅದರ ಜೊತೆಗೇ ನಡೆಯಬೇಕಲ್ಲವೇ ಎಂದು ಅಂದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆ, ತಮಿಳಿನಷ್ಟೇ ಸಮೃದ್ಧ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯಿರುವ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಆಗುವುದಾದರೆ, ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರ ವೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡ ತಂಜಾವೂರಿನಲ್ಲಿ ತಮಿಳು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ತಲೆಯೆತ್ತಿರುವಂತೆ ಹಂಪಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಏಕೆ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಬಾರದು ಎಂಬ ಆಲೋಚನೆ ಹೊಳೆಯಿತು ; ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಹಳ ಹರ್ಷವನ್ನು ತಂದಿತು. ಹಂಪಿಯೇನೂ ನಿರ್ಜನ ಪ್ರದೇಶವಲ್ಲ. ದಿನವೂ ಸಾವಿರಾರು ಯಾತ್ರಾರ್ಥಿಗಳೂ ದೇಶೀಯ ವಿದೇಶೀಯ ಪ್ರವಾಸಿಗಳೂ ಬಂದು ಹೋಗುವ ಜಾಗ: ಯುನೆಸ್ಕೋ ಅಭಿವೃದ್ಧಿ ಪಡಿಸಲು ಆಯ್ಕೆ ಮಾಡಿರುವ ಭಾರತದ ಕೆಲವೇ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಅದೂ ಒಂದು ; ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಭಾರತ ಸರ್ಕಾರಗಳ ಭೂಶೋಧ ಇಲಾಖೆಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಕಾರ್ಯ ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿವೆ. ಹಂಪಿ ಪಕ್ಕದ ಹೊಸಪೇಟೆಗೆ ಬೆಂಗಳೂರು ಮದ್ರಾಸ್ ಹೈದರಾಬಾದ್ ಮುಂಬಯಿ ಜೊತೆ ಬ್ರಾಡ್‌ಗೇಜ್ ರೈಲ್ವೆ ಸಂಪರ್ಕವಿದೆ. ಹಂಪಿಗೆ ತೀರ ದೂರವಲ್ಲದ ಬಳ್ಳಾರಿಗೆ ವಾಯುದೂತ್ ಸೇವೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಹಂಪಿಗೆ ವಿಮಾನ ದಲ್ಲಿ ಬರುವವರಿಗೂ ಅನುಕೂಲವುಂಟು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೇಂದ್ರ ಜಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಹಂಪಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಲು ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದಲೂ ಅತ್ಯಂತ ಅರ್ಹ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿ ಕಂಡಿತು. ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಇತಿಹಾಸ, ಭೂಶೋಧ, ಲಲಿತ ಕಲೆಗಳು, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ಜಾನಪದ, ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ವಿಜ್ಞಾನ ಗಳು, ಸಮೂಹ ಮಾಧ್ಯಮಗಳು ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಕೇಂದ್ರ ವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಡೆಯಲು ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪೂರ್ಣಪ್ರಮಾಣದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಕನಸು ಕಾಣಲು ಆರಂಭಿಸಿದ್ದು ಅಂದಿನಿಂದ. ಹಂಪಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಸದಾಶಿವಯೋಗಿಗಳ ಜೊತೆ ಮಾತನಾಡಿದಾಗ, ಅವರು ತಮ್ಮ ಆಶ್ರಮದ ಎದುರು, ತುಂಗಭದ್ರೆಯ ಆಚೆಯ ದಡದ "ವಿರೂಪಾಪುರ ಗಡ್ಡೆ" ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ದ್ವೀಪವನ್ನು ತೋರಿಸಿ (ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಯ ಒಂದು ಸೀಳು ಅದರ ಹಿಂಭಾಗವನ್ನು ಸುತ್ತುವರಿದಿದೆ) ಅದು ಆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಸೂಯಾದ

ಜಾಗ ಎಂದರು. ಅವರ ಆಲೋಚನೆ ಕಾರ್ಯರೂಪಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದರೆ ವಿಶ್ವದ ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಅದೂ ಒಂದಾಗುತ್ತಿತ್ತು.

ಹಂಪಿಯಿಂದ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬಂದು "ಸಾಹಿತಿಗಳ ಕಲಾವಿದರ ಬಳಗ"ದ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರಿಗೆ ತಿಳಿಸಿದೆ. ಎಲ್ಲರೂ ಉತ್ಸಾಹ ತೋರಿದರು. ಹಂಪಿಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಮನವಿ ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿ ಶ್ರೀ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರಿಗೆ "ಸಾಹಿತಿಗಳ ಕಲಾವಿದರ ಬಳಗ"ವು ಅದನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿತು. ಮೈಸೂರಿನಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವಿಶ್ವ ಕನ್ನಡ ಸಮ್ಮೇಳನಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಮಹಿಷಿ ಆಯೋಗದ ವರದಿಯನ್ನು (ಆ ವರದಿಗೆ ಬಳಗವೇ ಕಾರಣ) ಜಾರಿಗೆ ತರಲು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಸ್ಥಾಪನೆಯನ್ನು ಘೋಷಿಸಬೇಕು ಎಂಬ ಷರತ್ತನ್ನು ಹಾಕಿ ಆ ಎರಡರ ಬಗ್ಗೆ ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಗಳು ಆಶ್ವಾಸನೆಕೊಡದಿದ್ದರೆ ಸಮ್ಮೇಳನವನ್ನು ಬಹಿಷ್ಕರಿಸುವುದಾಗಿ ಮೃದು ಒತ್ತಡವನ್ನೂ ಹಾಕಲಾಯ್ತು. ನಮಗೆ ಆ ಆಶ್ವಾಸನೆ ದೊರಕಿದುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಶ್ರೀ ರಾಮಕೃಷ್ಣ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರು ಅವುಗಳನ್ನು ಈಡೇರಿಸಲು ತಮ್ಮ ಸರ್ಕಾರ ಬದ್ಧವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿ ಆಶ್ವಾಸನೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡರು. ಮುಂದೆ ಆ ಆಶ್ವಾಸನೆ ಈಡೇರುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಹಾಕಿದ ಒತ್ತಾಯಗಳು, ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ಪ್ರೊ. ಎಸ್.ಎಸ್. ಒಡೆಯರ್ ಏಕಸದಸ್ಯ ಆಯೋಗ ರಚನೆಗೊಂಡದ್ದು ಎಲ್ಲ ಇತಿಹಾಸದ ಭಾಗವಾಗಿದೆ. ಪ್ರೊ. ಒಡೆಯರ್ ಅವರು ತಮ್ಮ ವರದಿಗೆ ಅಂತಿಮ ರೂಪು ಕೊಡಲು ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ ನಾನೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಪ್ರೊ. ಕು.ಶಿ. ಹರಿದಾಸಭಟ್, ಡಾ. ವಿ.ಐ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣಿಯಂ (ತಮಿಳು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕುಲಪತಿಗಳು) ಅವರ ಸಭೆ ಕರೆದು ಸಮಾಲೋಚನೆ ಮಾಡಿದರು. "ತಮಿಳು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ರೂಪು ರೇಷೆಗಿಂತ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ವರದಿ ಸಮಗ್ರವಾಗಿದೆ"ಯೆಂದು ಪ್ರೊ. ಸುಬ್ರಹ್ಮಣಿಯಂ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದರು. ಆ ವರದಿ ಅನುಸರಿಸಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಸ್ಥಾಪನೆಗಾಗಿ ಶ್ರೀ ಜೀವರಾಜ ಆಳ್ವ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ಎಸ್. ರಘುಪತಿಯವರನ್ನು ಭೇಟಿಯಾದುದಕ್ಕೆ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲ. "ಸಾಹಿತಿಗಳ ಕಲಾವಿದರ ಬಳಗ"ದ ಪರವಾಗಿ (ದಿ) ಎಂ. ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ, ಪ್ರೊ. ಎಲ್. ಎಸ್. ಶೇಷಗಿರಿರಾವ್ ಇವರಾದಿಯಾಗಿ ಹಲವರಿದ್ದ ಒಂದು ನಿಯೋಗವು ಭೇಟಿಯಾದಾಗ, ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿ ಶ್ರೀ ಹೆಗ್ಗಡೆಯವರು "ಈ ನವಂಬರಿನಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ವನ್ನು ಆರಂಭಿಸೋಣ" ಎಂದು ಮಂತ್ರಿಗಳಾಗಿದ್ದ ಶ್ರೀ ಜೀವರಾಜ ಆಳ್ವರಿಗೆ ಹೇಳಿದರು–ಅದು ವರದಿ ಕೂಡ ಆಯ್ತು. ಶಾಸಕರಾದ ಶ್ರೀ ಚಂದ್ರಕಾಂತ ಬೆಲ್ಲದ್ ಅವರು ನಲವತ್ತಕ್ಕೆ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟು ಶಾಸಕರಿಂದ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಪರವಾಗಿ ಬೆಂಬಲ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಲು ಶ್ರಮಿಸಿದರು. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಬಗ್ಗೆ ಆಸಕ್ತಿ

ತೋರಿದ ಅಂದು ಸಚಿವರಾಗಿದ್ದ ಶ್ರೀ ಎಂ. ಪಿ. ಪ್ರಕಾಶ್ ಅವರನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ.

ಈ ಮಧ್ಯೆ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಸ್ಥಾಪನೆಯನ್ನು ವಿರೋಧಿಸಿ ಹಲವು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ವ್ಯಕ್ತವಾದುವು. ಆ ವಿರೋಧದ ಹಿಂದೆ ಇತರ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಗಳ ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗಗಳು ದುರ್ಬಲವಾಗಬಹುದು ಎಂಬ ಆತಂಕ ಇತ್ತು. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವು ಎಲ್ಲ ಅಧ್ಯಯನ ಶಿಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯವೇ ಹೊರತು ಕನ್ನಡ ವಿಭಾಗಗಳ ವಿಸ್ತೃತರೂಪವಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸಲಾಯ್ತು. ಈ ಮಧ್ಯೆ ನನ್ನ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದೆರಡು ಅಪಸ್ವರಗಳೂ ಹೊರಟುವು-ಅವಕ್ಕೆ ಆಧಾರವಿಲ್ಲವೆಂದು ಮುಂದಿನ ಘಟನೆಗಳು ತೋರಿಸಿವೆ ; ಅದು ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ.

ಮುಂದೆ ಶ್ರೀ ಎಸ್. ಬಂಗಾರಪ್ಪನವರು ಮುಖ್ಯಮಂತ್ರಿಗಳಾದ ಮೇಲೆಯೂ ನಮ್ಮ ಒತ್ತಡ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಅಂದು ಶಿಕ್ಷಣ ಸಚಿವರಾಗಿದ್ದ ಶ್ರೀ ವೀರಪ್ಪ ಮೊಯ್ಲಿಯವರು ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರದಿದ್ದರೆ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲೇಬೇಕು. ಈ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟು ಮಾತು ಈಗಾಗಲೇ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತೆಂದು ಅನ್ನಿಸುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತೇನೆ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಆರಂಭಗೊಂಡಾಗ ನಮಗೆಲ್ಲ ಹರ್ಷವಾಯಿತು. ಅಷ್ಟೇ ಸಂತೋಷವಾಯಿತು-ಅದರ ಕಚೇರಿ ವಿರೂಪಾಕ್ಷದೇವಾಲಯದ ಮುಂದಿನ ಮಂಟಪಗಳಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದಾಗ. ಆ ದಿನ ಭುವನೇಶ್ವರಿ ದೇವಿಯ ಪೂಜೆಯಿಂದ ಕಚೇರಿ ಆರಂಭವಾದಾಗ ನಾನು ಹಾಜರಿದ್ದುದಲ್ಲದೆ ಅತೀವ ಆನಂದವನ್ನೂ ಅನುಭವಿಸಿದೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬಂದ ವಿಷಯದ ಚರಿತ್ರೆಯು ಸರಿಯಾಗಿ ದಾಖಲಾಗುವ ಕಡೆ ದಾಖಲಾಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ವಿಷಯಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬೇಕಾಯ್ತು.

ನನ್ನ ಸಂಪ್ರಬಂಧ ಸಂಕಲನ "ಹೊಸತು ಹೊಸತು" ಹೊರಬರಲು ಕುಲಪತಿ ಡಾ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರು ಕಾರಣ. ಅವರ ಸೂಚನೆಯಂತೆ ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧಗಳ ಸಂಕಲನವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಶೀರ್ಷಿಕೆ "ಹೊಸತು ಹೊಸತು" ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಕವಿ ಬೇಂದ್ರೆಯವರನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮುಖ್ಯ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಸತನ್ನು ಹೇಳುವುದು, ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವುದು. ಇಲ್ಲಿನ ಐವತ್ತು ಸಂಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲೂ ಹೊಸ ವಿಷಯಗಳು ಇವೆ, ಹೊಸ ದೃಷ್ಟಿಕೋನವೂ ಇದೆ ಎಂಬ ವಿಶ್ವಾಸ ನನ್ನದು-ಆ ಕಾರಣ ಮೇಲಿನ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಇಡಲಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಮೂರು ಸಂಪ್ರಬಂಧಗಳು ಹಂಪೆಗೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ

(ಸಂಖ್ಯೆ ೪,೩೩,೩೭) ; ಮೂರು ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ (ಸಂಖ್ಯೆ ೩೧,೩೨,೫೦). ೪೪೨ನೇ ಪುಟದಲ್ಲಿ "ಸತ್ಯ" "ಇತಿಹಾಸಜ್ಞ" ಪದಗಳ ಮಧ್ಯೆ "ಇತಿಹಾಸ" ಎಂದಿರಬೇಕು ; ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿನ ಎರಡು ಕಂಸಗಳೂ ಒಂದನ್ನೊಂದು ಮುಟ್ಟದಂತೆ ಅಚ್ಚಾಗಿರಬೇಕಿತ್ತು. ಪು. ೭ರ ಕೆಳಗೆ "ಸುರಚಾಪಂಬೋಲೆ...." ಪದ್ಯದ ಎರಡನೆಯ ಸಾಲಿನ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ "ಪರಿಗುಂ" ಎಂದಿರಬೇಕು. ಪು. ೩೪೬ರ ಮೊದಲ ಸಾಲಲ್ಲಿ "ಉನ್ಮದನ"ವೂ ಸೇರಿಕೊಂಡರೆ ಮನ್ಮಥನ ಐದು ಶರಗಳ ಪಟ್ಟಿ ಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ; ಹಂಪೆಯ ಹರಿಹರನ "ಗಿರಿಜಾಕಲ್ಯಾಣ"ದಲ್ಲಿ ಆ ಪಟ್ಟಿ ಸಮಗ್ರವಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಯ "ಪಂಪಾಪುರ (ಹಂಪಿ)–ಕೆಲವು ಅಭಿಜ್ಞೆಗಳು, ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು" ಸಂಪ್ರಬಂಧವು ಅಪೂರ್ಣವೆನ್ನಿಸಬಹುದು ; ಅದರಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು ಎನ್ನಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಯಾವುದೇ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಮೂಲ ಅಡಿಗಲ್ಲು. ಸಂಶೋಧನೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಸಂಗತ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳನ್ನು ಎತ್ತುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಆ ಲೇಖನದ ಪ್ರಮೇಯಗಳನ್ನು ನಾನೇ ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಿಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಬಹುದು. ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಹಾಗೆಯೇ. ಆದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವ ಪ್ರಮೇಯಗಳು, ಎತ್ತಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಅನ್ನಿಸಬಹುದಾದಷ್ಟು ಹಗುರವಾದುವಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಹರಿಹರನಿಗಿಂತ ಈಚಿನ ಪುರಂದರದಾಸ, ಕನಕದಾಸ ಇತ್ಯಾದಿಯರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇವರನ್ನು "ಉರಗಗಿರಿ ಅರಸು", "ವಿಜಯನಗರದೊಡೆಯ" ಎಂದು ಹೊಗಳಿದ್ದರೂ, ಹರಿಹರ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನನ್ನು "ಪಂಪಾಪುರದರಸ" ಎಂದು ಹೊಗಳಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ವರ್ಣನೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಶೇಷವಿದೆಯೆಂದೇ ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ಕನಕದಾಸರು 'ಕಟ್ಟೆವೆಂಕಟೇಶ' ದೇವರನ್ನು ವಿಜಯನಗರದ ಒಡೆಯ ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆ ದೈವ ಯಾವುದೋ ತಿಳಿಯದು (ಈ ಎಲ್ಲ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದವರು ಶ್ರೀಮತಿ ಸುಜಯ ಮಂಜುನಾಥ್). ವಿಜಯನಗರ ಪೂರ್ವ ಹಂಪಿಯ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಮೇಲಿನ ಲೇಖನವು ಪ್ರಚೋದನೆ ನೀಡಲಿ ಎಂದು ಹಾರೈಸುತ್ತೇನೆ.

ಈ ಸಂಕಲನವನ್ನು "ಸಾಹಿತಿಗಳ ಕಲಾವಿದರ ಬಳಗ"ಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಇರುವ ಔಚಿತ್ಯವು ಈಗಾಗಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆ ಸಂಘಟನೆಯು ಅನೇಕ ಕನ್ನಡಪರ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಕೈಗೆತ್ತಿಕೊಂಡು ನನ್ನಂತಹ ಸಾವಿರಾರು ಕಾರ್ಯಕರ್ತರನ್ನು ಬೆಳಸಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಶಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರದಂತಹ ರಾಜ್ಯಮಟ್ಟದ ಸಂಘಟನೆಗೆ ಜನ್ಮವನ್ನಿತ್ತಿದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅದರ ಮೂಲಕವೇ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಸ್ಥಾಪನೆಯ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ನಡೆದದ್ದು. ಆ ಸಂಘಟನೆಯ ನನ್ನ ಎಲ್ಲ ಪ್ರೀತಿಯ ಕನ್ನಡ ಕಾರ್ಯಕರ್ತರಿಗೂ ಈ ಅರ್ಪಣೆಯ ಮೂಲಕ ನನ್ನ ಗೌರವ ಸ್ನೇಹಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

ಈ ಸಂಕಲನಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಕಾರಣರು ಕುಲಪತಿ ಡಾ. ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರರು ; ವೈಯಕ್ತಿಕ ಆಸಕ್ತಿ ವಹಿಸಿ ಇದು ಹೊರಬರಲು ಕಾರಣರಾದವರು ಪ್ರಸಾರಾಂಗದ ನಿರ್ದೇಶಕ ಶ್ರೀ ಚಿ. ಶ್ರೀನಿವಾಸರಾಜು. ಇದರ ಮೊದಲ ಕರಡನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ನೋಡಿದವರು ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಮುದ್ರಣಾಲಯದ ಶ್ರೀ ಹೊ. ರಾ. ಸತ್ಯನಾರಾಯಣರಾವ್. ಅಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಕೆಲಸಗಾರರೂ ಈ ಪುಸ್ತಕದ ಅಚ್ಚಿನ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವಿಧವಾಗಿ ಸಹಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸುಂದರ ಶುದ್ಧ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ಹೆಸರಾಗಿರುವ ಆ ಮುದ್ರಣಾಲಯದ ಮ್ಯಾನೇಜರ್ ಶ್ರೀ ಟಿ. ಎಲ್. ವೆಂಕಟೇಶ್ ಅವರನ್ನು, ಮಾಲಿಕರಾದ ಶ್ರೀ ಅಶೋಕ್ ಕುಮಾರ್ ಅವರನ್ನು ನಾನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸ್ಮರಿಸಲೇ ಬೇಕು. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ನನ್ನ ಸಂಕಲನವನ್ನು ತಂದಿರುವುದು ನನಗೆ ಸಂತೋಷದ ವಿಷಯವಲ್ಲದೆ, ಹೆಮ್ಮೆಯ ವಿಷಯವೂ ಆಗಿದೆ.

ಬೆಂಗಳೂರು **ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ**

೨೦-೯-೧೯೯೩

ಪರಿವಿಡಿ

ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ **ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ**ವು (ಸು.ಕ್ರಿ.ಶ. 850) ಒಂದು ಖಚಿತವಾದ ಘಟ್ಟ. ಅದು ಈಗ ಉಪಲಬ್ಧವಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲನೆಯದು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಗದ್ಯ, ಪದ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ರಚಿತವಾಗಿದ್ದುವು ಎಂದು ಅದರಲ್ಲೇ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿದ್ದಿತು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. **ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ**ದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಒಂದು ಅಖಂಡವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ಕೃತಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ರಚಿತವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಿತ್ರ ಮಾತ್ರ ಬಹು ಅಸ್ಪಷ್ಟ. ಚಿತ್ರವೇ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವಾಗ ಅದರ 'ಚರಿತ್ರೆ'ಯನ್ನು ಬರೆಯುವುದಂತೂ ದೂರದ ಮಾತು. ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆ, ಒಂದು ಉಂಡೆಯಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಕೊಡುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಹಿಂದಿನ ಯಾವ ಕೃತಿಯೂ ಲಭ್ಯವಾಗದಿರುವುದರಿಂದ, ಅಂತಹ ಕಡೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಊಹೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಊಹೆಗಳನ್ನು, ಆದರಲ್ಲಿಯೂ ಸಾಧಾರವಾದ ಊಹೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಕಡೆ ಆದಷ್ಟು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದಿರುವುದು ಕಷ್ಟವಾದರೂ ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯವಾದುದು.

ಜೊತೆಗೆ ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ನಾನು ಹೊಸದೇನನ್ನೂ ಬಹಳ ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂಬ ಸಂಪೂರ್ಣವಾದ ಅರಿವು ನನಗಿದೆಯೆಂದು ಮೊದಲಲ್ಲೇ ಹೇಳಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಈಗಾಗಲೆ ಆ ಬಗ್ಗೆ ಏನು ಬರಹ ಬಂದಿದೆಯೊ ಅಷ್ಟನ್ನೂ ಲಕ್ಷಿಸಿ ಒಟ್ಟು ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಮಂಡಿಸುವುದು ಇಲ್ಲಿನ ಉದ್ದೇಶ. ಆದರೂ ಶಾಸನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ, ಬೇರೆ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವಾಗ, ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಇತರರು ಗಮನಿಸದಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವಾಗ ಕೆಲವೆಡೆ ನನ್ನದೇ ಆದ ಒಂದೆರಡು ಸಣ್ಣ, ಆದರೆ ಗಮನಾರ್ಹ ಹೊಸ ಕಾಣಿಕೆಗಳಿವೆ ಎಂಬ ವಿಶ್ವಾಸ ನನಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು ? ಎಂದರೆ, ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಎಷ್ಟು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಅದರ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯಬಹುದು ? ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ತಮಿಳಿಗೆ ಬಹು ಪುರಾತನವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯವಿದೆ. ಅದರ

ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಚೀನತೆ ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ ಒಂದು ಅಥವಾ ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. (ಪ್ರಾ. ಬಿ.ಜಿ.ಎಲ್. ಸ್ವಾಮಿಯವರು ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ನಾಲ್ಕಾರು ಶತಮಾನ ಈಚೆಗೆ ತರುತ್ತಾರೆ). ಪ್ರಾಚೀನತೆಯಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಅದಕ್ಕೆ ದ್ವಿತೀಯಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿದೆ. ತೆಲುಗು ಕನ್ನಡದ ಬಳಿಕ ಬರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಅದನ್ನು ಆದಷ್ಟು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಅಭಿಮಾನವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಬಹುದು : ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಸಹಾನುಭೂತಿಯನ್ನೂ ತೋರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ವಿಷಯಕ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಘಟಿಸಿರುವ ನಿಜವಾದ ತಪ್ಪೆಂದರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳೆರಡನ್ನೂ ತಪ್ಪಾಗಿ ಭಾವಿಸಿರುವುದು. ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯು ಸಾಹಿತ್ಯದ[1] ಪ್ರಾಚೀನತೆಗೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಲಾರದು. ಭಾಷೆಯಿಲ್ಲದೆ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಭಾಷೆಯಿದ್ದಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಲಿಪಿಯಿಲ್ಲದ, ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಲ್ಲದ ನೂರಾರು ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕವಾಗದಿದ್ದರೂ, ಆ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅತ್ಯಾವಶ್ಯಕವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಏನಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗಡಿಯನ್ನಾದರೂ ನಿರ್ಮಿಸುತ್ತದೆ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯ ತೇದಿ. ಕನ್ನಡ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಅದು ಮೂಲ ದ್ರಾವಿಡದಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು.[2] ಆದರೆ ಈ ಹೇಳಿಕೆ ನಮಗೆ ಅಷ್ಟು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂಲದ್ರಾವಿಡದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡ ದಕ್ಷಿಣ ದ್ರಾವಿಡದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ, ತಮಿಳುಗಳು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇದ್ದು ಕಾಲಕ್ರಮೇಣ ಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳಾದುವು. ಅವು ಯಾವಾಗ ಒಂದರಿಂದ ಬೇರೆಯಾದುವೋ ಅಂದಿನಿಂದ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಚರಿತ್ರೆ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಮತ್ತು ತಮಿಳುಗಳು ಮೂಲ ದಕ್ಷಿಣ ದ್ರಾವಿಡದಿಂದ ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಬಹು ಹಿಂದೆಯೇ, ಮೂರನೆ ಶತಕಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ಬೇರ್ಪಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಕ್ರಿ.ಪೂ. 3ನೇ ಶತಮಾನದ ಅಶೋಕನ ಬ್ರಹ್ಮಗಿರಿ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಇಸಿಲ' ಎಂಬ ಸ್ಥಳವಾಚಕ ಪದವು ಅಚ್ಚಗನ್ನಡವೆಂದೂ ತೇದಿಯನ್ನು ಸುಮಾರಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಕನ್ನಡ ಪದವೆಂದೂ ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. ಎರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಗ್ರೀಕ್ ಪ್ರಹಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅನೇಕ ವಾಕ್ಯಗಳು ಕನ್ನಡವೇ ಸರಿ ಎಂದು ಎಂ. ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರು ವಾದಿಸಿದ್ದರೂ ಅದರ ಕೆಲವು ಭಾಷಾಂತರಗಳು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಸುಮಾರು ಇದೇ ಕಾಲದ ಟಾಲೆಮಿಯ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ

ನಾಡಿನ ಅನೇಕ ಊರುಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು, ಕ್ರಿ.ಪೂ. 1ನೆ ಶತಮಾನದ ಹಾಲನ ಗಾಥಾಸಪ್ತಶತಿಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕನ್ನಡ ಪದಗಳನ್ನು ಪೈಯವರು ತೋರಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಇದೆಲ್ಲದರ ಸಾರಾಂಶ–ಕ್ರಿಸ್ತಶಕಕ್ಕಿಂತ ಪೂರ್ವದಿಂದಲೂ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದಿತು ಎಂಬುದು.

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೊದಮೊದಲು ದೊರಕುವ ಶಾಸನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪ್ರಾಕೃತ ದಲ್ಲಿವೆ. (ಉದಾ : ಕ್ರಿ.ಪೂ. 3ನೇ ಶತಮಾನದ ಅಶೋಕನ ಹತ್ತು ಶಾಸನಗಳು.) ಬನವಾಸಿಯ ನಾಗವಿಗ್ರಹದ ಸುತ್ತ ಬರೆದಿರುವ ಶಾಸನ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಳವಳ್ಳಿ ಶಾಸನಗಳು, ಸನ್ನತಿ ಬೌದ್ಧ ಸ್ಮಾರಕಗಳ ಮೇಲಿನ ಶಾಸನಗಳು, ಇದರ ಅರ್ಥ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕೃತವನ್ನು ಆಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂದಲ್ಲ ; ಅದು ರಾಜಭಾಷೆಯೋ ಆಡಳಿತ ಭಾಷೆಯೋ ಆಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಬಹುಜನ ವಿದ್ಯಾ ವಂತರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಭಾಷೆಯಾಗಿತ್ತು ಎಂದು. ನಾಲ್ಕು ಐದನೇ ಶತಮಾನ ಗಳಿಂದ ಸಂಸ್ಕೃತವು ಕದಂಬರ ಮತ್ತು ಗಂಗರ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ತಾಮ್ರಪಟ ಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಐದನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನ–ಹಲ್ಮಿಡಿ ಶಾಸನ–ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಲಿಖಿತ ದಾಖಲೆ ದೊರಕಿದ್ದ ಕಾಲದಿಂದ ಏಳ್ನೂರುವರ್ಷ ಈಚೆಗೆ ಕನ್ನಡಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಲಿಖಿತ ದಾಖಲೆ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ.

ಹನ್ಮಿಡಿ (ಈ ಗ್ರಾಮದ ನಿಜವಾದ ಹೆಸರು ಇದೇ, 'ಹಲ್ಮಿಡಿ' ಅಲ್ಲ) ಶಾಸನವು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಜಪಿಸುವ ಮಂತ್ರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿರುವಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಾಚುರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿಯೇ ಬರೆಯುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಬೇಲೂರು ಸಮೀಪದ ಹನ್ಮಿಡಿ ಗ್ರಾಮದ (ಜನಗಳ ಉಚ್ಚಾರ ಇದೇ) ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಮೊದಲು ಕಂಡು ಹಿಡಿದು ಅದರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ ಎಂ.ಎಚ್. ಕೃಷ್ಣ ಅವರು ಅದು ಕನ್ನಡದ ಮೊಟ್ಟ ಮೊದಲನೆಯ ಶಾಸನವೆಂದೂ ಲಿಪಿ, ಭಾಷೆ, ರಾಜನ ಹೆಸರು ಇವುಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಕಾಲ ಸು. 450 ಎಂದೂ ಘೋಷಿಸಿದರು. ಅಂದಿನಿಂದ ಇಂದಿನವರೆಗೆ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲರೂ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದರೂ ಲಿಪಿಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಅದು ಕ್ರಿ.ಶ. 578ರ ಮಂಗಳೇಶನ ಬಾದಾಮಿ ವೈಷ್ಣವ ಗುಹೆಯ ಶಾಸನಕ್ಕಿಂತ ಈಚಿನದೆಂದೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮಂಗಳೇಶನ ಶಾಸನವೇ ಕನ್ನಡದ ಮೊದಲ ಶಾಸನವೆಂದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಿರುವಂತಿದೆ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಹನ್ಮಿಡಿ ಶಾಸನದ ಭಾಷೆ ಪೂರ್ವದ ಹಳಗನ್ನಡದ ಗದ್ಯವಾಗಿದ್ದು, ಆಗಲೇ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಪೂರ್ಣಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಈ ಶಾಸನವು ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಬಹು ಪ್ರಮುಖ ದಾಖಲೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದರ ಪೂರ್ಣ ಪಾಠವನ್ನು ಕೆಳಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಅದರ ಭಾಷೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲಾಗಿದೆ.

> ಜಯತಿ ಶ್ರೀ ಪರಿಷ್ವಂಗಶಾರ್ಙ್ಗ [ವ್ಯಾನತಿ] ರಚ್ಯುತಃ
> ದಾನವಾಕ್ಷ್ಣೋರ್ಯ್ಯುಗಾನ್ತಾಗ್ನಿಃ [ಶಿಷ್ಟಾನಾನ್ತು] ಸುದರ್ಶನಃ ॥
> ನಮಃ ಶ್ರೀಮತ್ಕದಂಬಪನ್ತ್ಯಾಗ ಸಂಪನ್ನನ್ ಕಲಭೋರ [ನಾ] ಅರಿ ಕ-
> ಕುಸ್ಥಭಟ್ಟೋರನಾಳೆ ನರಿದಾವಿ [ಳೆ] ನಾಡುಳ್ ಮೃಗೇಶ ನಾ-
> ಗೇನ್ದ್ರಾಭೀಳಭಟಹರಪ್ಪೋರ್ ಶ್ರೀಮೃಗೇಶ ನಾಗಾಹ್ವಯ-
> ರಿರ್ವ್ವರಾ ಬಟರಿಕುಲಾಮಲವ್ಯೋಮ ತಾರಾಧಿನಾಥನ್ನಳಪ-
> ಗಣಪಶುಪತಿಯಾ ದಕ್ಷಿಣಾಪಥ ಬಹುಶತಹವನಾ-
> ಹವದು [ಳ್] ಪಶುಪ್ರದಾನ ಶೌರ್ಯೋದ್ಯಮ ಭರಿತೋ [ದ್ಭಾನ]ಪ-
> ಶುಪತಿಯೆನ್ದು ಪೊಗೞೆಪ್ಪೊಟ್ಟಣ ಪಶುಪತಿ
> ನಾಮಧೇಯನಾ ಸರಕ್ಕೆಲ್ಲ ಭಟರಿಯಾ ಪ್ರೇಮಾಲಯ
> ಸುತನ್ಗೆ ಸೇನ್ದ್ರಕ ಬಣೋಭಯದೇಶದಾ ವೀರಪುರುಷ ಸಮಕ್ಷ-
> ದೆ ಕೇಕಯ ಪಲ್ಲವರಂ ಕಾದೆಱಿದು ಪೆತ್ತಜಯನಾ ವಿಜ
> ಅರಸನ್ಗೆ ಬಾಳ್ಗಚ್ಚು ಪಲ್ಮಿಡಿಉಂ ಮೂಱುವಳ್ಳಿಉಂ ಕೊ
> ಟ್ಟಾರ್ ಬಟಾರಿ ಕುಲದೊನ್ ಅಳ ಕದಂಬನ್ ಕಳ್ದೋನ್ ಮಹಾಪಾತಕನ್
> ಇರ್ವ್ವರುಂ ಸಳ್ಬಙ್ಗದರ್ ವಿಜಾರಸರುಂ ಪಲ್ಮಡಿಗೆ ಕುಱು
> ಮ್ಬಿಡಿವಿಟ್ಟಾರ್ ಅದಾನ್ ಅೞಿವೊನ್ಗೆ ಮಹಾಪಾತಕನ್ ಸ್ವಸ್ತಿ
> ಭಟ್ಟರ್ಗ್ಗೀ ಗಡ್ಡೆ ಒಡ್ಡಲಿ ಆಪತ್ತೊನ್ದಿವಿಟ್ಟಾರಕರ.

ಇಲ್ಲಿಯ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಎಂ.ಎಚ್. ಕೃಷ್ಣ ಅವರು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತ ಹೀಗೆ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ[3].

"On the whole two features about the language of the inscription appear to be specially noteworthy :. (1) A free mixture of classical Sanskrit with Kannada showing that the contact between the two languages must have commenced several centuries earlier and that a classical early Kannada style had already become established. The word like [illegible] (line 12) is formed in imitation of Sanskrit. (2) Even this mixed language is consistently early Kannada with well developed grammatical forms. Obviously it must have had an earlier literary history."

ಅದೇ ಲೇಖಕರು ಮುಂದೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ[4] ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಅದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಪೂರ್ವದ ಕನ್ನಡದ ಶಾಸನಗಳು ಸಂಸ್ಕೃ-

ಸಿದ್ಧವಾದ ವ್ಯಾಕರಣ ನಿಯಮಗಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುಬಿದ್ದಿದ್ದುವು. ಕನ್ನಡವು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆದು ಬಲಿತ ಭಾಷೆಯಾಗಿತ್ತು. ಇದಕ್ಕೆ ಈ **ಭಾಷೆಯೂ ಇದರ ವಾಙ್ಮಯವೂ ಕೆಲವು ಶತಮಾನಗಳ ಹಿಂದೆಯೇ ಬೆಳೆದು ಬದುಕಿ ಬಾಳಿರಬೇಕು.**" ಒಂದು ಭಾಷೆ ಬಲಿತಿದೆಯೆ ಇನ್ನೂ ಎಳಸಾಗಿದೆಯೆ ಎಂಬುದರ ವಿವೇಚನೆ ಒಮ್ಮೊಮ್ಮೆ ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿ ಉಳಿಯಬಹುದು. ಆದರೂ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಅನೇಕರಿಂದ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಎಂ. ಗೋವಿಂದಪೈ ಅವರು "ಹಲ್ಮಿಡಿಯ ಶಿಲಾಲೇಖದ ಕ್ರಿ.ಶ. 3ನೆಯ ಶತಕಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮಿಶ್ರವಾದ (ಅಥವಾ ಸಂಸ್ಕೃತ ಛಂದೋಬದ್ಧವೂ ಆದ) ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಇದ್ದಿರಬೇಕು" ಎಂದು ತಮ್ಮ ಲೇಖನವೊಂದರಲ್ಲಿ[5] ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ. 5ನೆ ಅಥವಾ 3ನೆ ಶತಕಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯಲು ಆಧಾರವಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸಿರುವ ಹಲ್ಮಿಡಿ ಶಾಸನದ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಈ ಮುಂದಿನ ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಕೇವಲ ವ್ಯಕ್ತಿನಿಷ್ಠವೆಂದು ನನಗನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಶಾಸನದ ಭಾಷೆ ಸಹಜವಾಗಿಲ್ಲ, ಗಂಟುಗಂಟಾಗಿದೆ. 'ನರಿದಾವಿಳೆ ನಾಡುಳ್' ಎಂಬುದನ್ನು ಕಕುಸ್ಥ ಭಟ್ಟೋರನಿಗೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೊ ಮೃಗೇಶನಿಗೊ, ನಾಗನಿಗೊ ತಿಳಿಯದು. ಮುಂದೆ ಮೃಗೇಶ ಮತ್ತು ನಾಗರಿಗೆ ಎರಡು ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ತಂದಿರುವ ರೀತಿ ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. 'ಶ್ರೀಮೃಗೇಶ ನಾಗಾಹ್ವಯರಿರ್ವರ್' ಎಂಬುದು ಕರ್ತೃಪದವಾದರೆ, 'ಕೊಟ್ಟಾರ್' ಎಂಬುದು ಕ್ರಿಯಾಪದ ; ಆದರೆ ಮಧ್ಯೆ ಬಂದಿರುವ ಮಾತುಗಳೆಷ್ಟು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಮಧ್ಯೆ ಅನ್ವಯದ ತೊಡಕುಗಳೂ ಇವೆ. ಜೊತೆಗೆ, 'ಪೊಗಳೆಪ್ಪೊಟ್ಟ' (=ಹೊಗಳಲ್ಪಟ್ಟ)ಎಂಬ ಕರ್ಮಣಿಯನ್ನೂ, 'ಪೆತ್ತಜಯನ್' ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿದರೆ, "ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಒಳಗಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಸಿರುವ ಒಬ್ಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿದ್ವಾಂಸನ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದಾಗಿದೆ."[6]

ಈ ಪರಿಶೀಲನೆ ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೆ, ಕನ್ನಡವಿನ್ನೂ ಬರಹಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಬರಹಕ್ಕೆ ಪಳಗಿಸಲು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಆರಂಭದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಲ್ಲಿ ಹಲ್ಮಿಡಿ ಶಾಸನವೂ ಒಂದೆಂದೂ ಇದರಿಂದ ಬೋಧೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಲ್ಮಿಡಿ ಶಾಸನದ ಬಳಿಕ ಒಂದೊಂದಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಭಾಷೆಯೂ ಇದನ್ನೇ ಪೋಷಿಸುತ್ತದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ರೀತಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸ

ಬಹುದು. ಕೆಲವು ಸ್ವತಂತ್ರ ಶಾಸನಗಳು. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಕೃತ ದಾನ ಶಾಸನಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಲಂಗೋಚಿಯಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಶಾಸನಗಳು. (ಈ ಎರಡನೆಯ ಶಾಸನಗಳ ಕನ್ನಡ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದತ್ತಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟ ಹೊಲಗಳ ಗಡಿ ವಿವರಣೆಯಿರುತ್ತದೆ.) ಈ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಶಾಸನಗಳೂ ಬಹುತೇಕ ಗಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕವು. ಮತ್ತು ನೀರಸವಾದ, ಯಾವ ರೀತಿಯ ಆಕರ್ಷಣೆಯೂ ಕಾಣದ, ಕೇವಲ ವಿಷಯ ನಿರೂಪಣೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾದ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿರುತ್ತವೆ. ಯಾವುದರಲ್ಲಿಯೂ, ನನಗೆ ತಿಳಿದ ಮಟ್ಟಿಗೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸೊಗಸು ಕಾಣದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕ್ರಿ.ಶ. 578ರ ಮಂಗಳೇಶನ ಶಾಸನ[7] ಮತ್ತು ಕ್ರಿ.ಶ. 675ರ ಚಿತ್ರವಾಹನನ ಶಾಸನ[8] ಮುಂತಾದ ಹತ್ತಾರು ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಬಹುದು.

ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ತಮಟಕಲ್ಲು ಗ್ರಾಮದ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಹು ಸುಂದರವಾದ ವೃತ್ತವಿದೆ :[9]

ಬಿಣಮಣಿ ಅನ್ತು ಭೋಗಿ ಬಿಣದುಳ್ಮಣಿವಿಲ್ಮನದೋನ್
ರಣಮುಖದುಳ್ಳ ಕೋಲ[ಂ] ನೆರಿಯರ್ಕುಮನಿನ್ದ್ಯಗುಣನ್
ಪ್ರಣಯಿಜನಕ್ಕೆ ಕಾಮನಸಿತೋತ್ಪಲ ವರ್ಣನವನ್
ಗುಣಮಧುರಾಂಕ ದಿವ್ಯಪುರುಷನ್ ಪುರುಷಪ್ರವರನ್

ಈ ಪದ್ಯ ಪೂರ್ತಿ ಅರ್ಥವಾಗದಿದ್ದರೂ[10] ಗುಣಮಧುರ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಗುಣ, ಶೌರ್ಯ, ಚೆಲುವು[11]ಗಳನ್ನು ಸೊಗಸಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಇದರ ಕಾಲ ಸು. 500 ಎಂದು ಊಹಿಸಿದ್ದರೂ ಸಂಪಾದಕರು ಈ ತೇದಿಯನ್ನು ಸಂದೇಹದೊಡನೆ ಕಾಣಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಪದ್ಯದ ಕಾಲ ಶಾಸನದ ಲಿಪಿಸ್ವರೂಪದ ಆಧಾರದಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ನಿರ್ಣಯವಾಗುವವರೆಗೆ ಅದನ್ನು ಅಷ್ಟಾಗಿ ಗಮನಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾವ್ಯಶೈಲಿಯ ಶಾಸನಗಳೆಂದರೆ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 700ರ ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳು. (ಇಲ್ಲಿಯ 'ಸುಮಾರು' ಎಂಬ ಮಾತು 50 ವರ್ಷ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದು.) ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮಹಾಸ್ರಗ್ಧರಾ, ಶಾರ್ದೂಲ ವಿಕ್ರೀಡಿತ, ಮತ್ತೇಭವಿಕ್ರೀಡಿತ, ಮಲ್ಲಿಕಾಮಾಲೆ, ಉತ್ಪಲಮಾಲೆ ಮುಂತಾದ ಅಕ್ಷರ ವೃತ್ತಗಳಾಗಿದ್ದು ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಯತಿಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ ; ಇನ್ನು ಕೆಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಳೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಅಕ್ಷರ ವೃತ್ತಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದಿಂದ ಕನ್ನಡ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಂಥವು. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ವೃತ್ತದಲ್ಲಿ ಯತಿಸ್ಥಾನಗಳು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದ ಅಕ್ಷರ ವೃತ್ತಗಳ ಯತಿ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮೀರಿದರೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿಲ್ಲದ

(ದ್ವಿತೀಯ) ಪ್ರಾಸವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡರೆಂದೂ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳ ಛಂದಸ್ಸು, ಎಂದರೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಯತಿಯ ಬಳಕೆ ಮತ್ತು ಕೆಲವೆಡೆ ಯತಿಭಂಗ ಇವು ಆ ವೃತ್ತಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಆರಂಭದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.[12]

ಸು. 450ರ ತಾಳಗುಂದ ಶಾಸನವೂ ಕ್ರಿ.ಶ. 634ರ ಐಹೊಳೆ ಶಾಸನವೂ ಕಾವ್ಯಮಯ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿವೆ. ಅವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಕುಬ್ಜ ಮತ್ತು ರವಿಕೀರ್ತಿಯರು ಕನ್ನಡಿಗರಾಗಿದ್ದರೂ ಆ ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ರಚಿಸಲು ಕಾರಣ ಬಹುಶಃ ಕನ್ನಡವು ಪದ್ಯ ರಚನೆಗೆ ಇನ್ನೂ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗದಿದ್ದುದೇ ಆಗಿದೆ. ಅವರ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಶಾರ್ದೂಲವಿಕ್ರೀಡಿತ, ಮತ್ತೇಭವಿಕ್ರೀಡಿತ, ಸ್ರಗ್ಧರಾ, ಮಂದಾಕ್ರಾಂತ, ವಂಶಸ್ಥ ಮುಂತಾದ ಅಕ್ಷರ ವೃತ್ತಗಳಲ್ಲದೆ ಕನ್ನಡದ ಕಂದ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ ಆರ್ಯಾಗೀತಿ ಅಥವಾ ಸ್ಕಂಧಕವೂ[13] ಇರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಮುಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಬಹು ಪ್ರಿಯವಾದುವು ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಬಲ್ಲರು.

ಸು. 700ರ ಶಾಸನಗಳ ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಬಹಳ ಸುಂದರವಾಗಿವೆ ಎಂದೆನಪ್ಟೇ. ಒಂದೆರಡನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೆಳಗೆ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ.

ಶ್ರೀ॥
ಬಾಳಾಮೇಲ್ಕಿೞ್ಚಿಮೇಲೆ ಸರ್ಪದ ಮುಖಾದನ್ತಾಗ್ರದುಳ್ಪಲ್ಪವೋಲ್
ಸಾಲಾಮ್ಬಾಲ ತಪೋಗ್ರದಿನ್ತು ನಡೆದೊಂ ನೂಱಿಪ್ಪು ಸಂವತ್ಸರಂ
ಕೇಳೊಱ್ಪ್ಪಿನ್ಕಟಪ್ರ ಶೈಲಮನೆಱ್ದ್ವೀನಮ್ಮ್ರ ಕಳನ್ತೂರನಂ
ಬಾಲೇ ಪೆರ್ಗೊರಮಂ ಸಮಾಧಿ ನೆಱಿಪೋನ್ ನೋನ್ತೈಯ್ದಿದೋರ್ ಸಿದ್ಧಿಯಾನ್॥14

ಸಿದ್ಧಮ್ ॥
ನೆಱಿದಾದ ವ್ರತಶೀಲ ನೋನ್ಪಿ ಗುಣದಿಂ ಸ್ವಾಧ್ಯಾಯ ಸಮ್ಪತ್ತಿನಿಮ್
ಕಱಿಇಲ್ ನಲ್ತಪಧರ್ಮದಾ ಸಸಿಮತಿ ಶ್ರೀಗನ್ತಿಯರ್ ಪನ್ದ ಮೇಲ್
ಅಱಿದಾಯುಷ್ಯಮೆನಿನ್ತು ನೋಡೆನಗೆ ತಾನಿನ್ತೆನ್ದು ಕಟ್ವಪ್ಪಿನುಳ್
ತೋಱಿದಾರಾಧನೆ ನೋನ್ತು ತೀರ್ಥಗಿರಿ ಮೇಲ್ ಸ್ವರ್ಗಾಲಯಕ್ಕೇಱಿದಾರ್ ॥15

ಸುರಚಾಪಂಬೋಲೆ ವಿದ್ಯುಲ್ಲತೆಗಳ ತೆಱವೋಲ್ ಮಂಜುವೋಲ" ತೋಱಿ ಬೇಗಂ
ಪಱಿಗುಂ ಶ್ರೀ ರೂಪ ಲೀಲಾ ಧನ ವಿಭವ ಮಹಾರಾಶಿಗಳ್ ನಿಲ್ಲವಾರ್ಗಂ
ಪರಮಾರ್ಥಂ ಮೆಚ್ಚೆನಾನೀ ಧರಣಿಯುಳಿರವಾಱೆಂದು ಸನ್ಯಾಸನಂಗೆ
ಯ್ದುಱುಸತ್ವನ್ನಿಸೇನಪ್ರವರಮುನಿವರನ್ದೇವಲೋಕಕ್ಕೆ ಸನ್ದಾನ್ ॥16

ಮೊದಲನೆಯ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಳನ್ತೂರನ್ ಎಂಬ ಪೆರ್ಗೊರವನ ಕಠಿಣ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಕತ್ತಿಯ ಮೊನೆಯ ಮೇಲೆ, ಬೆಂಕಿಯ ಮೇಲೆ, ಸರ್ಪದ ದಂತಾಗ್ರದ ಮೇಲೆ

ಬದುಕುವುದಕ್ಕೆ ಹೋಲಿಸಿರುವುದು ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತದ ಉಗ್ರತೆಯನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಸಿಮತಿ ಶ್ರೀಗಂತಿಯರ ಉಗ್ರ ತಪಸ್ಸಿನ ('ಕಡುಂಇಲ್ ನಲ್ತಪಧರ್ಮ') ಚಿತ್ರ ಸರಳವಾಗಿ ಮೂಡಿದ್ದರೆ, ಮೂರನೆಯ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ನಂದಿಸೇನಮುನಿಯ ಲೌಕಿಕಜೀವನದ ವೈಭವಗಳ ಅಸ್ಥಿರತೆಯನ್ನು ಭಾವಿಸಿದ ರೀತಿ ಬಹು ಸಹಜವಾಗಿ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ.

ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. 650 ಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಾರದು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ಪದ್ಯ ಕಾವ್ಯಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಪದ್ಯರೂಪವಾದ ಕೆಲವು ಶಾಸನಗಳು ದೊರಕುತ್ತಿದ್ದುವು ; ಗದ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಗದ್ಯವು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತಿದ್ದಿತು. **ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ**ಕಾರ ಹೇಳುವ ಕನ್ನಡ ಗದ್ಯ, ಪದ್ಯ ಕವಿಗಳು ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಈಚಿನವರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಬಿ.ಎಂ.ಶ್ರೀ. ಅವರೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಅದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು.[17]

"ಕಾವೇರಿ ನದಿ ಮೂಲತಃ ಹನಿಹನಿಗಳ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗಿ ಮುಂದೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಹರಿಯುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರವಾಹವೂ ಕೂಡ ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನದ ಬಿಡಿ ಬಿಡಿ ಪದ್ಯದ ಹನಿ ಹನಿ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು. ಈ ಬಿಡಿ ಪದ್ಯಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಪದ್ಯ ರಚನೆ ನಡೆದ ಆರಂಭದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೆಂದು ಕರೆದರೂ ತಡೆಯುತ್ತದೆ."[18]

ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ದುರ್ವಿನೀತನೆಂಬ ಹೆಸರಿನ ಗದ್ಯಕವಿಯ ಹೆಸರು ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಇವನು ಕ್ರಿ.ಶ. 555–605ರಲ್ಲಿ ಆಳಿದ ಗಂಗರ ದೊರೆಯೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಕವಿ ಚರಿತೆಕಾರರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವನು ಭಾರವಿಯ **ಕಿರಾತಾರ್ಜುನೀಯ**ದ ಹದಿನೈದನೆಯ ಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಟೀಕೆಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಸಂಗತಿ ಅನೇಕ ಗಂಗರ ತಾಮ್ರಪಟಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. ("ಕಿರಾತಾರ್ಜುನೀಯ ಪಂಚದಶಸರ್ಗ ಟೀಕಾಕಾರೋ ದುರ್ವಿನೀತ ನಾಮಧೇಯಃ").[19] ಆ ಟೀಕೆಯು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದು ಎಂಬುದು ಊಹೆ ಮಾತ್ರ.

ಗಂಗರ ದೊರೆ ದುರ್ವಿನೀತ ಬಹುದೊಡ್ಡ ವಿದ್ವಾಂಸನಾಗಿದ್ದ. ಅವನದೇ ಆದ ನಲ್ಲಾಳ ತಾಮ್ರಪಟಗಳಲ್ಲಿ[20] ಅವನ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನೂ ಸದ್ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಹೀಗೆ ವರ್ಣಿಸಿದೆ—

"ಅನೇಕ ಕಾವ್ಯಕಥಾನಾಟಕಪ್ರಣಯನಪ್ರರೂಢಪಾಟವೇನ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರಗ್ರಂಥಾರ್ಥ ಪ್ರಯೋಗಪ್ರತಿಪಾದನಂ ಪ್ರತಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ವಿಷ್ಣುಗುಪ್ತೇನ ಗಾಂಧರ್ವ ನಾಟ್ಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ವಿನಿಯೋಗಂ ಪ್ರತಿ ಸಮತಿಶಯಿತ ತುಂಬುರು ನಾರದ ಭರತ ರೇನ ಕಂಬಲಾಚಾರ್ಯೇಣ ಹಸ್ತಿ-ಶಿಕ್ಷಾವಿಜ್ಞಾನ ವಿನಿಯೋಜನಂ ಪ್ರತಿ ಸಮತುಲಿತ ರಾಜಪುತ್ರ ಶಾಲಿಹೋತ್ರೇಣ ಅಸ್ತ್ರೋ-ಪಾಸ್ತ್ರಾದಿ ಪ್ರಹರಣ ವಿದ್ಯಾಭಿಯೋಗಂ ಪ್ರತಿ ಸಮಕ್ಷೀಕೃತ ಪರಶುರಾಮೇಣ ಪುರುಷಲಕ್ಷಣ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಧೀನ್ ಪ್ರತಿ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಸಮುದ್ರಸೂರಿಣಾ ಆಯುರ್ವೇದ ವಿಜ್ಞಾನಂ ಪ್ರತಿ ಸದ್ಯ-ಶಾತ್ರೇಯ ಧನ್ವಂತರಿ ಚರಕೇಣ ಸಕಲಗುಣಸಲಿಲಸಮುದ್ರೇಣ ನಾನಾ ಸ್ಥಾನಾಂತರ ವಿನಿರ್ಮಿತ ವಿವಿಧ ವಿಭವನಾ ವಿಶಿಷ್ಟದೇವಕುಲ ಶಾಲಾರಾಮ ವಾಟಿಕಾ ಸಮುದ್ರೋಪಮ ತಟಾಕ ಪ್ರಭೃತ್ಯನೇಕ ಧರ್ಮಸೇತು ಪ್ರವರ್ತನ ಪ್ರಕಟೀಕೃತ ಧರ್ಮಮೂರ್ತಿಮತೇನ ಧರ್ಮ ರಾಜೇನ ಪ್ರತಿಸಂವತ್ಸರಾಸುಕ್ಷೇತ್ರ ವಿವಿಧ ವಿಶಿಷ್ಟ ಯಜ್ಞೇನ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭಸ್ಯ ಮಹಾಯಜ್ಞ-ಸ್ಯಾಪಭೃತ ಸಲಿಲ ಧಾರಾಭಿಷಿಕ್ತೇನ ಶ್ರೀಮತ್ ಕೊಂಗಣಿ ವೃದ್ಧರಾಜೇನ ಅರಿನರಪತಿ ಶ್ರೀ ದುರ್ವಿನೀತ ನಾಮಧೇಯೇನ......"

ಅವನ ಗುಮ್ಮರೆಡ್ಡಿಪುರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ[21] ಅವನನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೊಗಳಿದೆ :

"ಶಬ್ದಾವತಾರಕಾರೇಣ ದೇವಭಾರತೀನಿಬದ್ಧ ವಡ್ಡಕಥೇನ ಕಿರಾತಾರ್ಜುನೀಯೇ ಪಂಚದಶ ಸರ್ಗ ಟೀಕಾಕಾರೇಣ ದುರ್ವಿನೀತ ನಾಮಧೇಯೇನ."

ಇದರಿಂದ ದುರ್ವಿನೀತನು ಮಹಾವಿದ್ವಾಂಸನಾಗಿದ್ದನೆಂದೂ **ಶಬ್ದಾವತಾರ** ಎಂಬ ವ್ಯಾಕರಣ ಸಂಬಂಧಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಪೈಶಾಚೀ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಗುಣಾಢ್ಯನ **ವಡ್ಡಕಥೆ**ಯನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದನೆಂದೂ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.[22] **ಶಬ್ದಾವತಾರ**ವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಯೆಂದು ಅನುಮಾನಿಸಬಹುದು (ಇದು ಪಾಣಿನಿಯ ವ್ಯಾಕರಣಕ್ಕೆ ಬರೆದ ಟೀಕೆ ಎಂದು ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ). ಆದರೆ ಭಾರವಿಯ **ಕಿರಾತಾರ್ಜುನೀಯ**ದ ಹದಿನೈದನೆಯ ಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಅವನು ಬರೆದ ಟೀಕೆ ಯಾವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದು ? ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿಯೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೆ ?

ಭಾರವಿ ಮತ್ತು ದುರ್ವಿನೀತರು ಸಮಕಾಲೀನರಾಗಿದ್ದುದಲ್ಲದೆ, ಭಾರವಿ ದುರ್ವಿನೀತನ ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೂ ಬಂದಿದ್ದನೆಂದು ದಂಡಿಯ **ಅವಂತಿ ಸುಂದರೀ ಕಥಾ**ದಿಂದ[23] ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಭಾರವಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತನಗಿದ್ದ ಗೌರವ, ಸ್ನೇಹಗಳ ಕುರುಹಾಗಿ ಆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ದುರ್ವಿನೀತ ಬರೆದಿರಬಹುದು. ಆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಬಹುಶಃ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿದ್ದಿತೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಾಗನ್ನಿಸಲು ಕಾರಣ–1) ಔತ್ತರೇಯನಾದ ಭಾರವಿಯ ಪ್ರೀತ್ಯರ್ಥವಾಗಿ ಬರೆದಿದ್ದರೆ ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿರಬೇಕು ; ಭಾರವಿಯಂತಹ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕವಿಯ ಕೃತಿಗೆ ಮೊದಲ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬೇಕು ಎಂದು ಊಹಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಯೊಂದಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬರೆಯುವಂತಹ ಗೌರವ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಎಂದಾದರೂ ಲಭ್ಯವಾಗಿದ್ದಿತೆ ಎಂಬುದು ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದ ; 2) ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇತರ

ಭಾಷೆಗಳಂತೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬರೆಯುವ ಒಂದು ಪರಂಪರೆ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿಲ್ಲದಿರುವಾಗ, ಆರನೆ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬಂದಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಧೈರ್ಯದ ಮಾತಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ದುರ್ವಿನೀತ ಬರೆದನೆಂದು ಹೇಳಲಾದ ಆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿದ್ದಿತೆಂದು ಊಹಿಸುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ತರ್ಕಸಮ್ಮತವಾಗಿದೆ.

'ದುರ್ವಿನೀತ' ಎಂಬ ಹೆಸರೇನೊ ಗಂಗರ ದೊರೆಯನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಆ ಹೆಸರು ಆ ಒಬ್ಬ ದೊರೆಗೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಾದುದಲ್ಲವೆಂದೂ ಆ ಹೆಸರನ್ನು ಬೇರೆಯವರೂ ಪಡೆದಿದ್ದರೆಂದೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ತೋರಿಸಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸು. 800ರಲ್ಲಿದ್ದ ದುರ್ವಿನೀತ ಎಱೆ ಅಪ್ಪೊಸ್ ಎಂಬಾತನ ಹೆಸರು ದೇವರಹಳ್ಳಿ ಶಿಲಾಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ.[24] (ಇದು ಗಂಗರ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಿಲಾ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲೊಂದು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ). ಇವನು ಮೊದಲನೆಯ ಶಿವಮಾರನ ಅಥವಾ ಶ್ರೀ ಪುರುಷನ ಮಗನಾಗಿರಬಹುದೆಂಬ ಊಹೆಯಿದೆ. ಈಚಿನ ಕ್ರಿ.ಶ. 950 ಮತ್ತು 966ರ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನಿಬ್ಬರು ದುರ್ವಿನೀತರ ಹೆಸರಿವೆ.[25] ಆದ್ದರಿಂದ **ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ**ದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ದುರ್ವಿನೀತನು ಗಂಗರ ಆರನೆ ಶತಮಾನದ ದುರ್ವಿನೀತನೇ ಆಗಿರಬೇಕೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ.

ಗಂಗವಂಶದವನೇ ಆದ ಶ್ರೀ ಪುರುಷ ಎಂಬಾತ 'ಗಜಶಾಸ್ತ್ರ ಕರ್ತೃ'ವಾಗಿದ್ದನೆಂದೂ ಅವನ ಮಗ ಸೈಗೊಟ್ಟ ಶಿವಮಾರನು (ಸು. 800) 'ಶಿವಮಾರಮತ'ವೆಂಬ ಗಜಾಷ್ಟಕವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದನೆಂದೂ ಈಚಿನ ನಗರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.[26]

"......ಶ್ರೀ ಅನ್ವಾತನನುಜ ನೃಪಕಾಮಂ ಗಜದಾನಮಂ ಸತ್ಕರ್ಗ್ಗಿತ್ತು ಬಾಗಿಲ್ಗಂ ಪೆಸರಂ ಪಡೆದನಾತನ ಮಗಂ ಕಂದರ್ಪ್ಪಂ ಶ್ರೀಪುರುಷಂ ಶ್ರೀವಲ್ಲಭನೆನಿಪ್ಪ ಕರ್ಣ್ನಾಟಕನುಂ ತಾಳ್ದಿ ಗಜ ಶಾಸ್ತ್ರ ಕರ್ತೃವೆನಿಸಿ....ಅಂತು ವೀರ ಮಾರ್ತಂಡನೆನಿಸಿದಾತನ ಮಗಂ ಶಿವಮಾರದೇವಂ ಸೈಗೊಟ್ಟನೆಂಬಿರುದಿಂ ಪೆಸರಂ ತಾಳ್ದಿ ಶಿವಮಾರಮತಮೆಂಬ ಗಜಶಾಸ್ತ್ರಮುಂ ಮಾಡಿ ಮತ್ತಂ ||

ಕಂ|| ಏವೇಳ್ವುದೊ ಶಿವಮಾರನ
ಹೀವಳಯಾಧಿಪನ ಸುಭಗ ಕವಿತಾ ಗುಣಮಂ
ಭೂವಳಯದೊಳ್ಗಜಾಷ್ಟಕ
ಮೋವನಿಗೆಯುಮೊನಕೆವಾಡುಮಾದುದೆ ಪೇಳ್ಗುಂ ||......"

'ಗಜಾಷ್ಟಕ'ವು ಶಾಸ್ತ್ರವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಸುಭಗ ಕವಿತಾಗುಣವಿದ್ದುದರಿಂದ ಅದು 'ಓವನಿಗೆ' (?) ಯೂ ಒನಕೆವಾಡೂ ಆಗುವಷ್ಟು ಜನಪ್ರಿಯತೆಯನ್ನು ಗಳಿಸಿತಂತೆ! ಅದು ಒನಕೆವಾಡಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಆ ಅಷ್ಟಕವು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿದ್ದಿತೆಂದು ಊಹಿಸಬಹುದು.[27] ಇದು ನಿಜವಾದರೆ

ಗಜಾಷ್ಟಕವು, ನಮಗೆ ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೆ, ಕನ್ನಡದ ಮೊಟ್ಟಮೊದಲ ಅಷ್ಟಕ ವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸು. 700 ಆದಮೇಲೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ನೋಡಬೇಕಾದರೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಶತಮಾನವಾದರೂ ಕಾಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸು. 725ರ ಲಕ್ಷ್ಮೇಶ್ವರ ಶಾಸನವನ್ನೂ[28], ಸು. 800ರ ಮಾವಳಿ ಶಾಸನ ವನ್ನೂ[29] ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಆದರಲ್ಲೂ ಎರಡನೆಯ ಶಾಸನದ ಭಾಷೆಯ ಕಸುವು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಶಾಸನದ ಪಾಠ ಹೀಗಿದೆ :

—"ಸ್ವಸ್ತಿ ಶ್ರೀ ಪ್ರಭೂತವರ್ಷ ಶ್ರೀ ಪೃಥಿವೀವಲ್ಲಭ ಮಹಾರಾಜಾಧಿರಾಜ ಪರಮೇಶ್ವರಾ... ಭಟ್ಟಾರಕ ಶ್ರೀ ಗೋವಿನ್ದರಸರ್ ಚತುಸ್ಸಮುದ್ರಾನ್ತ ವಸುಧೆಯಾ ಧವಳೈಕಛತ್ರ ಛಾಯೆ ಇರ್ಪ್ಪಾಳಿ, ಬನವಾಸಿ ಮಣ್ಡಲಮಾನಾಸಮುದ್ರಾನ್ತ ರಾಜಾದಿತ್ಯರಾಸರ್ ಆಳೆ, ಆಳುವ ಖೇಡಮುಱುಸಾಸಿರಮುಮಾನ್ ಚಿತ್ರವಾಹನನಾಳುತ್ತಂ ಬಾಯ್ಕೇಳದಿರೆ ಮುನಿದು ಕೊಲ್ಲಿ ಪಲ್ಲವನೋಟಿನ್ಪ್ಪನ್ ನೊಟಿಪ್ಪರಾದಿತ್ಯನನ್ ಪೆಸಸಲಾ ಕಾಕರಸರುಮೇಟ್ಟಿ ಪೆರ್ಗ್ಗುಂಜಿಯ ಕೋಟೆಯಮಾನ್ ಮುತ್ತಿಹಿಸಿ ಬಿಟ್ಟ ಎರಮರ್ ಒಲಪ ವೀರಭಟರ್ಕ್ಕಳೋಟ್ಟಿ ಪೊಱಮಟ್ಟು ಬಿಲ್ವಿಲ್ಲರ್ ಕುದುರೆ ಕುದುರೆಯೊಳ್ ಕಿಟ್ಟೆ ಅತಿತುಮುಲ ಕಾಳಗ ಪೆಟ್ಟಿ ಬಲದ ಕೆಯ್ಯುಂ ಚಿತ್ರ ವಾಹನನೊತ್ತಿ ಪ್ರಗುತ್ತಿಪ್ಪ ಕಾದಿಸೆ ಕಣ್ಣ ಕುಲಮುದ್ದ ನೀನೀ ಕಯ್ಯ ಪೊಕ್ಕು ಕಾದೆನ್ದು ಬೆಸಸೆ ಪ್ರಸಾದಮೆನ್ದುಟ್ಟು ಕಿಟ್ಟಿ ಕಾದಿ ಮಱುಮಕ್ಕಳರ ಮೆಯ್ಮೆಯ್ಯಂಬಾಗೆ ಎಚ್ಚೇಡಿಸಿ ಆ ಕೆಯ್ಯುಂ ಗೆಲ್ದು ತಾನುಂ ಪಲವುಂ ಎಸುವೆತ್ತು ಎಸ್ವೋನೊದಪ್ಪಿದಪ್ಪೊಲ್ ಕಣೆಕುಂಜರಮೊಳೆ-ಱಗಿ ಭೀಷ್ಮನ್ನಿಟ್ಟಂತೆ ನಿಲಮುಟ್ಟದೆ ಬಿಟ್ಟೋನಾನ್ ದೇವಗಣಿಕೆಯರಾರ್ಗ್ಗಮಿಟ್ಟಡಿದಿದಿ-ಗೊರ್ಣ್ಣಿಯೆ ವೀರಲೋಕಕ್ಕೆ ಸನ್ದೋನ್ ॥........."

ಪೆರ್ಗುಂಜಿಯ ಕೋಟೆಗೆ ಲಗ್ಗೆ ಹತ್ತಿದ ಸೈನ್ಯಕ್ಕೂ ಒಳಗಿದ್ದ ಸೈನ್ಯಕ್ಕೂ ನಡೆದ ಕಾಳಗವನ್ನು "ಬಿಲ್ಲಾಳುಗಳು ಬಿಲ್ಲಾಳುಗಳ ಜೊತೆ, ಕುದುರೆಸವಾರರು ಕುದುರೆ ಸವಾರರೊಡನೆ 'ಕಿಟ್ಟ' ಎಂದರೆ ಕೈಕೈ ಮಿಲಾಯಿಸಿ ಕಾದಾಡಿದಾಗ ಅತಿತುಮುಲದ ಕಾಳಗ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು" ಎಂಬ ಚಿತ್ರ ಆ ಕೋಲಾಹಲವನ್ನು ಸೊಗಸಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸು ತ್ತದೆ. ಚಿತ್ರವಾಹನನು ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯ ಒಂದು ಪಾರ್ಶ್ವವನ್ನು ತಾನೇ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಒತ್ತಿಕೊಂಡು ಬಂದಾಗ, ಕಾಕರಸರು ಕುಲಮುದ್ದನನ್ನು ಕರೆದು 'ನೀನು ಈ ರಂಗವನ್ನು ಹೊಕ್ಕು ಹೋರಾಡು' ಎಂದು ಅಪ್ಪಣೆ ಮಾಡುವುದಾಗಲಿ, ಅವನು ತನ್ನ ಯಜಮಾನನ ಅಪ್ಪಣೆಯನ್ನು ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೊತ್ತು ಮಧ್ಯೆ ಹೋಗಿ ಕಾದಾಡುವ ಚಿತ್ರವಾಗಲಿ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುತ್ತದೆ. ಅವನು ಶತ್ರುಗಳ ಮೈ ಮೈಗಳೂ ಬಾಣವಾಗುವಂತೆ ಬಾಣ ಪ್ರಯೋಗ ಮಾಡಿದ. ಶತ್ರುಗಳ ಬಾಣಗಳು ತನಗೂ ನಾಟೆ ಕೆಳಗೆ ಬಿದ್ದನು. ಅವನ ಮೈತುಂಬ ಬಾಣಗಳು ನಾಟಿದ್ದನ್ನು ಮುಳ್ಳು-ಹಂದಿ ಬಂದು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ತಬ್ಬಿಕೊಂಡಂತಿತ್ತು[30] ಎಂಬ (ಸ್ವಲ್ಪ ಅವಾಸ್ತವ ವಾದರೂ ಅಪೂರ್ವವಾದ) ಚಿತ್ರವಾಗಲಿ, ಭೀಷ್ಮನಂತೆ ಅವನು ಬಿದ್ದರೂ ನೆಲವನ್ನು ಮುಟ್ಟಲಿಲ್ಲ, ಬಾಣಗಳ ಪಂಜರದಲ್ಲಿ ಒರಗಿದ ಎಂಬ ಪೌರಾಣಿಕ ಚಿತ್ರವಾಗಲಿ

ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. **ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ**ಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡಬೇಕೆನ್ನುವವರು ಇಂತಹ ಶಾಸನಪಾಠಗಳನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇಂತಹ ಶಾಸನಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಲ್ಲ.

ಈಗ **ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ** ತನಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಏನು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಆ ಕೃತಿಯಿಂದ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಗತಿಗಳು ತಿಳಿದುಬರದಿದ್ದರೂ "ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯೋದಯದ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಅಜ್ಞಾನವು ಕಡಮೆಯಾಗಿದೆ. ಕತ್ತಲೆಯಿರುವಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಬೆಳಕಿನ ಪಟ್ಟಿಗಳು ಮೂಡಿವೆ"[30] (a) **ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ**ದ ಕರ್ತೃವಿನ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಆ ಕರ್ತೃ ಯಾರೇ ಆಗಲಿ-ನೃಪತುಂಗನಾಗಿರಲಿ ಶ್ರೀವಿಜಯನಾಗಿರಲಿ-[31] ಅವನಿಗೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡು, ನುಡಿ, ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅಭಿಮಾನವೂ ಗಾಢಪರಿಚಯವೂ ಇದ್ದಿತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಕಾವೇರಿಯಿಂದ ಗೋದಾವರಿಯವರೆಗೆ[32] ಹಬ್ಬಿದ್ದ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಯ (Standard language) ಪ್ರದೇಶ ಯಾವುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತ ಅವನ ಉಕ್ತಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದು–

ಕಾವೇರಿಯಿಂದಮಾ ಗೋ
ದಾವರಿವರಮಿರ್ದ ನಾಡದಾ ಕನ್ನಡದೊಳ್
ಭಾವಿಸಿದ ಜನಪದಂ ವಸು
ಧಾವಲಯ ವಿಲೀನ ವಿಶದ ವಿಷಯ ವಿಶೇಷಂ
ಅದಱೊಳಗಂ ಕಿಸುವೊಳಲಾ
ವಿದಿತ ಮಹಾ ಕೊಪಣ ನಗರದಾ ಪುಲಿಗೆಱೆಯಾ
ಸದಭಿಸ್ತುತಮಪ್ಪೊಂಕುಂ
ದದ ನಡುವಣ ನಾಡೆ ನಾಡೆ ಕನ್ನಡದ ತಿರುಳ್[33]

ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಜನರು ಮಾತನಾಡುವುದರಲ್ಲಿ, ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಲ್ಲಿ ತೋರುತ್ತಿದ್ದ ಔಚಿತ್ಯ, ಜಾಣ್ಮೆಗಳನ್ನೂ ರಸಿಕತೆಯನ್ನೂ ಹೇಳುವುದಲ್ಲದೆ, ಅವರನ್ನು 'ಕವಿಗಳ್', 'ಕುರಿತೋದದೆಯುಂ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಯೋಗ ಪರಿಣತಮತಿಗಳ್' ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಹೊಗಳಿದ್ದಾನೆ. ಪುಲಿಗೆರೆ (ಈಗಿನ ಲಕ್ಷ್ಮೇಶ್ವರ,) ಕೊಪಣ, ಕಿಸುವೊಳಲ್ (ಈಗಿನ ಪಟ್ಟದ ಕಲ್ಲು). ಬೆಳಗಾಂ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಒಂಕುಂದಗಳ ಮಧ್ಯದ ಪ್ರದೇಶವು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಮತ್ತು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಬಾದಾಮಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಕಾಲದಿಂದ ಬಹು ಮುಂದುವರಿದಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿದ್ದಿತು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಲಾ ವೈಭವ ಮೊದಲು ಕಣ್ತೆರೆದದ್ದು ಇಲ್ಲಿಯೇ. ಈ ಪ್ರದೇಶವು ತಿರುಳ್ಗನ್ನಡದ, ಎಂದರೆ ಕನ್ನಡದ ಶಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿದ್ದಿತು ಎಂಬ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನ ಉಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಂಪ ಮತ್ತು ಇತರ ಉಕ್ತಿಗಳೂ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತವೆ.[34]

ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗವಾಗಲಿ, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಕೃತಿಗಳಾಗಲಿ ರಚಿತವಾದದ್ದು ಈ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ರೂಪುಗೊಂಡ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೇ.[35]

ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ ತನಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಗದ್ಯ, ಪದ್ಯ ಕವಿಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಗದ್ಯಕಥೆ'ಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದುವು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ :

ಮಿಗೆ ಕನ್ನಡಗಬ್ಬಂಗಳೊ
ಳಗಣಿತ ಗುಣ ಗದ್ಯ ಪದ್ಯ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಿತಮಂ
ನಿಗದಿಸುವರ್ ಗದ್ಯಕಥಾ
ಪ್ರಗೀತಿಯಿಂ ತಚ್ಚಿರಂತನಾಚಾರ್ಯರ್ಕಳ್

ಇಲ್ಲಿಯ 'ಗದ್ಯಕಥೆ' ಎಂಬುದು ಗದ್ಯ ಪದ್ಯ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಿತವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಕಾವ್ಯದ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿವೆ. ಅದು ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ **ಹರ್ಷಚರಿತ, ಕಾದಂಬರಿ**ಗಳಂತೆ ಕನ್ನಡ **ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ**ಯಂತೆ 'ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೆಲಕೆಲವಷ್ಟೇ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಚಿಮುಕಿಸಿರುವ ಗದ್ಯ ಭೂಯಿಷ್ಠವಾದ (ಸಂಸ್ಕೃತ **ಕಾದಂಬರಿ**ಯಂತೆ) ಉದ್ದುದ್ದವಾದ ಒಂದೊಂದೇ ಕಥೆಯುಳ್ಳವೋ ಇಲ್ಲವೆ (**ವೊಡ್ಡಾರಾಧಣ**ದಂತೆ) ಹಲವು ಸಣ್ಣ ಕತೆಗಳುಳ್ಳವೋ ಗದ್ಯ ಕಾವ್ಯಗಳಾಗಿರಬೇಕು'[36] ಎಂದು ಎಂ. ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರು ಹೇಳಿದರೆ, ಎಂ.ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯನವರು "ಈಗ ನಾವು ಯಾವುದನ್ನು 'ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯ'ವೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತೇವೆಯೊ ಅದೇ ಈ ಗದ್ಯ ಕಥೆಯಾಗಿರಬಹುದು"[37] ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಬಹುಶಃ ಗೋವಿಂದಪೈಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದುದು. ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಗದ್ಯವನ್ನು 'ಆಖ್ಯಾಯಿಕಾ' ಮತ್ತು 'ಕಥಾ' ಎಂಬುದಾಗಿ ವಿಭಾಗ ಮಾಡುವುದುಂಟು. ಇಂತಹ ವಿಭಾಗವನ್ನು ದಂಡಿ ಒಪ್ಪಿರದಿದ್ದರೂ, ಅವನಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಭಾಮಹನಲ್ಲಿ ಈ ವಿಭಾಗಕ್ರಮ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ 'ಆಖ್ಯಾಯಿಕೆ' ಯಲ್ಲಿ ಕಥಾನಿರೂಪಣೆ ನಾಯಕನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಆಖ್ಯಾಯಿಕೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲೇ ಇರಬೇಕು. 'ಕಥಾ'ದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಧ್ಯಾಯಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ರುವುದಿಲ್ಲ ; ಕಥೆಯನ್ನು ಬೇರೆಯವರು ನಿರೂಪಿಸಿರಬೇಕು. 'ಕಥಾ' ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಾ ದರೂ ಇರಬಹುದು, ಅಪಭ್ರಂಶದಲ್ಲಾದರೂ ಇರಬಹುದು.[38] 'ಅಪಭ್ರಂಶ' ವೆಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತೇತರವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರಬೇಕು. ಆಗ ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ 'ಗದ್ಯಕಥೆ' ಎಂಬ ಮಾತು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಗದ್ಯಕಥಾ' ಎಂದರೆ ಬಾಣನ **ಕಾದಂಬರಿ**ಯನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೋಲುವ, ಗದ್ಯ ಪ್ರಧಾನವಾದ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ವಿರಳವಾಗಿ ಪದ್ಯಗಳು ಕಂಡು ಬರುವ ಕೃತಿ. ಗದ್ಯಕಥೆಯ ಲಕ್ಷಣ ಹೇಳುವಾಗ ಬಂದಿರುವ 'ಅಗಣಿತ ಗುಣ ಗದ್ಯ ಪದ್ಯ ಸಮ್ಮಿಶ್ರಿತ' ಎಂಬ ಮಾತು ಅಂದಿನ

ಓದುಗರು ಅಂತಹ ಕೃತಿಗಳ 'ಗುಣ'ವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿದುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಗದ್ಯ ಕಥೆಯ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳಿದ ಮುಂದಿನ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಗದ್ಯ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವವನು ದೊಡ್ಡ ವಿದ್ವಾಂಸನಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿ, ಅದರ ಮುಂದಿನ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ವಿಮಳ ಉದಯ (ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಬೇರೆಯೊ 'ವಿಮಳೋದಯ' ಎಂಬುದು ಒಂದೇ ಹೆಸರೊ ತಿಳಿಯದು), ನಾಗಾರ್ಜುನ, ಜಯಬಂಧು, ದುರ್ವಿನೀತಾದಿಗಳು 'ಈ ಕ್ರಮದೊಳ್ ನೆಗಳ್ಚಿ' ಎಂದರೆ ದೊಡ್ಡ ವಿದ್ವಾಂಸರಾಗಿದ್ದು ಗದ್ಯಕಥೆಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆದು, 'ಗದ್ಯಾಶ್ರಮ ಪದ ಗುರುತಾ ಪ್ರತೀತಿಯಂ ಕೈಕೊಂಡರ್' ಎಂದಿದ್ದಾನೆ.[39] ಇವರೇ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನ ಪ್ರಕಾರ, ಕನ್ನಡದ ಆದ್ಯ ಗದ್ಯ ಕವಿಗಳು. ಇವರಲ್ಲಿ ಯಾರ ಕೃತಿಗಳೂ ದೊರಕಿಲ್ಲವಲ್ಲದೆ, ಇವರು ಬರೆದಿರುವ ಕೃತಿಗಳ ಹೆಸರೂ ಲಭ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ವಿಮಲನು ಒಬ್ಬ ಶ್ವೇತಾಂಬರ ಜೈನಕವಿಯೆಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ **ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರರತ್ನಮಾಲೆ**ಯನ್ನು ಬರೆದಿರುವನೆಂದೂ ಅವನೂ ಈ ವಿಮಲನೂ ಬೇರೆಯೆಂದೂ ಕವಿ ಚರಿತೆಕಾರರು ಹೇಳಿದರೆ,[40] ಗೋವಿಂದ ಪೈಯವರು ವಿಮಲೋದಯ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಹೆಸರೆಂದೂ ಅವನೇ ಸಂಸ್ಕೃತ **ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರ ರತ್ನಮಾಲೆ**ಯ ಕರ್ತೃವೆಂದೂ ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಆಧಾರ ಆ ಕೃತಿಯ ಟಿಬೆಟನ್ ಅನುವಾದದಲ್ಲಿ ಅದರ ಕರ್ತೃ 'ಅಮೋಘೋದಯ' ಎಂದಿರುವುದು. ಗಂಗರ ದೊರೆ ದುರ್ವಿನೀತನ ವಿಷಯವನ್ನು ಹಿಂದೆ ಆಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದಾಯಿತು. ಅವನು **ಕಿರಾತಾರ್ಜುನೀಯ**ದ ಹದಿನೈದನೆಯ ಸರ್ಗಕ್ಕೆ ಬರೆದಿರುವನೆಂದು ಹೇಳಲಾದ 'ಟೀಕೆ'ಯು ಗದ್ಯಕಥೆಯಂತೂ ಅಲ್ಲ. ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗಕಾರ ಹೇಳುವ ದುರ್ವಿನೀತನೂ ಇವನೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದರೆ, ಇವನು ಬರೆದ ಕನ್ನಡ ಕೃತಿ ಬೇರೆಯೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಇಬ್ಬರೂ ಬೇರೆಯೇ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಎಂಬುದೇ ನನ್ನ ಗೃಹೀತವಾಗಿದೆ.

ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಪದ್ಯ ಕವಿಗಳ ಪಟ್ಟಿಯೊಂದು ದೊರಕುತ್ತದೆ: ಶ್ರೀವಿಜಯ, ಕವೀಶ್ವರ, ಪಂಡಿತ, ಚಂದ್ರ, ಲೋಕಪಾಲ ಇತ್ಯಾದಿಯರು[41] (ಇದರಲ್ಲಿ ಕವೀಶ್ವರ, ಪಂಡಿತ ಇವು ವಿಶೇಷಣಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಾದರೆ ಕವಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಇನ್ನೂ ಕಡಿಮೆಯಾಗುತ್ತದೆ). ಇವರಲ್ಲಿ ಚಂದ್ರನ ಹೆಸರನ್ನು ಈಚಿನ ಅನೇಕ ಕವಿಗಳೂ ಲಾಕ್ಷಣಿಕರೂ ಹೆಸರಿಸಿದ್ದರೂ ಅವನ ಕೃತಿ ಯಾವುದೊ ತಿಳಿಯದು. ಲೋಕಪಾಲನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿಯೂ ಏನೂ ತಿಳಿಯದು. ಶ್ರೀವಿಜಯನು ನೃಪತುಂಗನ ಸಭಾಸದನಾಗಿದ್ದು, ಆ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಅಂಕಿತದಲ್ಲಿ **ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ**ವನ್ನು ರಚಿಸಿದವನಾಗಿರಬಹುದು.[42] **ಚಂದ್ರಪ್ರಭ ಪುರಾಣ**ವೆಂಬ 'ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯ'ವನ್ನು ಬರೆದ ಶ್ರೀವಿಜಯನೆಂಬ ಕವಿಯನ್ನು ಮಂಗರಸನೂ ದೊಡ್ಡಯ್ಯನೂ ಸ್ಮರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕೇಶಿರಾಜ ತನ್ನ **ಶಬ್ದಮಣಿ ದರ್ಪಣ**ಕ್ಕೆ ಶ್ರೀವಿಜಯನ ಕಾವ್ಯವೂ

ಲಕ್ಷ್ಯವೆಂದಿದ್ದಾನೆ. **ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ**ದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತನಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಅದರ ಕರ್ತೃವೇ ಆಗಿರಬಹುದಾದ ಶ್ರೀವಿಜಯನೇ **ಚಂದ್ರಪ್ರಭ ಪುರಾಣ**ದ ಕರ್ತೃವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಈ ಸಂಗತಿ ನಿಜವಾದರೆ ಈ ಕೃತಿ ಕನ್ನಡದ ಮೊತ್ತಮೊದಲ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಕಾವ್ಯವೂ ಉಪಲಬ್ಧವಾಗಿಲ್ಲ.

ಈ ಗದ್ಯ ಪದ್ಯ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾದರೂ ಶ್ರೀವಿಜಯನಂತೆ ನೃಪತುಂಗನ ಆಸ್ಥಾನ ಕವಿಗಳಾಗಿದ್ದಿರಲು ಸಾಧ್ಯ. ಅವನ ಆಸ್ಥಾನದ ಸಭಾಸದರು ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮನ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ನಿಜವಾದ ಯೋಗ್ಯತೆಯಿಲ್ಲದವನಿಗೆ ಅವನ ನಗರವನ್ನು ಪೊಗುವ ಧೈರ್ಯವೂ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ ಉದ್ಗಾರವೆತ್ತಿದ್ದಾನೆ.[43]

ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗದ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತ ಅಕ್ಷರ ವೃತ್ತಗಳನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರು –ಅಕ್ಷರ ವೃತ್ತಗಳ ಯತಿಸ್ಥಾನಗಳನ್ನು ನಿಯತವಾಗಿ ಪರಿಪಾಲಿಸದೆ ಯತಿಭಂಗವನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದರು ; ಮತ್ತು ಹೊಸದಾಗಿ (ದ್ವಿತೀಯಾಕ್ಷರ) ಪ್ರಾಸವನ್ನು ತಂದುಕೊಂಡಿದ್ದರು.[44] ಆದರೆ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ ಪ್ರಾಕೃತದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದ ಆರ್ಯೆ ಮತ್ತು ಕಂದಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮತ್ತು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದಗಳ ಒಳಗೆ ಮತ್ತು ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ(ದ್ವಿತೀಯ ಪಾದಗತಾಂತದೊಳಕ್ಕದು ಚತುಷ್ಪದೀ ಪದವಿಗಳೊಳ್-1.77. ಗತ=situated in) ಯತಿಯನ್ನು ಪಾಲಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆರ್ಯೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅವನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದದ್ದು, ಈಚೆಗೆ ತಪ್ಪಿಹೋದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಕ್ಷರವೃತ್ತಗಳು ಮತ್ತು ಕಂದಪದ್ಯ ಇವುಗಳಲ್ಲಿನ ಯತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗಕಾರ ಹೇಳಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಅವನಾದ ಮೇಲೂ ನಿಜವಾಗಿ ಉಳಿದುವು. ಸಂಸ್ಕೃತದ ಶ್ಲೋಕವನ್ನು ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಒಗ್ಗಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನ ಪಟ್ಟಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.[45] ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನ ಅವನಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ನಡೆದಿತ್ತೊ ಇಲ್ಲವೊ ತಿಳಿಯದು. ಅವನಾದ ಬಳಿಕ ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಗಳು ಒಂದೆರಡು ನಡೆದಿದ್ದರೂ (ನೋಡಿ –ಕಾವ್ಯಾಲೋಕನ, 590, 591 ಇತ್ಯಾದಿ) ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಶ್ಲೋಕ ಬೇರು ಬಿಡಲಿಲ್ಲವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು.

ಅಚ್ಚಗನ್ನಡ ವೃತ್ತಗಳಾದ ತ್ರಿಪದಿ, ಅಕ್ಕರ, ಚೌಪದಿ, ಗೀತಿಕೆ ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಕವಿಗಳು ಕಟ್ಟಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನ ಪ್ರಕಾರ ಚತ್ತಾಣದಲ್ಲಿ ಇವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದುವು. **ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ**ದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಗೀತಿಕೆಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ (ಇವುಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾರ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಆ ಮಾತು ಬೇರೆ). ಸು. 850 ಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಎರಡು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ತ್ರಿಪದಿಗೆ

ಮಾತ್ರ ಲಕ್ಷ್ಯ ಪದ್ಯಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಸು. 700ರ ಬಾದಾಮಿ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ[46] ಬಹು ಸುಂದರವಾದ ಮೂರು ತ್ರಿಪದಿಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ.

ಸಾಧುಗೆ ಸಾಧು ಮಾಧುರ್ಯ್ಯಂಗೆ ಮಾಧುರ್ಯ್ಯಂ
ಬಾಧಿಪ್ಪ ಕಲಿಗೆ ಕಲಿಯುಗ ವಿಪರೀತನ್
ಮಾಧವನೀತನ್ ಪೆಱನಲ್ಲ ॥
ಒಳ್ಳಿತ್ತ ಕೆಯ್ವೊರಾರ್ ಪೊಲ್ಲದುಮದಱಂತೆ
ಬಲ್ಲಿತ್ತು ಕಲಿಗೆ ವಿಪರೀತಾ ಪುರಾಕೃತ
ಮಿಲ್ಲಿ ಸಂಧಿಕ್ಕುಮದು ಬಂದು ॥
ಕಟ್ಟಿದ ಸಿಂಘಮನ್ ಕೆಟ್ಟೊಡೇನೆಮಗೆಂದು
ಬಿಟ್ಟವೋಲ್ ಕಲಿಗೆ ವಿ [ಪ] ರೀತಂಗಹಿತರ್ಕ್ಕಳ್
ಕೆಟ್ಟರ್ಮೆಣ್ಣಿತ್ತರವಿಚಾರಂ ॥

ಕೆಟ್ಟವರಿಗೆ ಕೆಟ್ಟವನು, ಒಳ್ಳೆಯವರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯವನು ಕಪ್ಪೆ ಅರಭಟ್ಟ. ಅವನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಶಬ್ದಚಿತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮೂಡಿದೆ. ಅವನ ತಂಟೆಗೆ ಹೋಗುವುದೂ ಒಂದೇ, ಕಟ್ಟಿಹಾಕಿರುವ ಸಿಂಹವನ್ನು 'ಬಿಟ್ಟರೆ ಏನು ಕೆಟ್ಟೋಯಿತು' ಎಂದು ಬಿಡುವುದೂ ಒಂದೇ ಎಂಬ ಉಪಮೆ ಬಹು ಶಕ್ತಿಯುತವಾಗಿದೆ. ಮೇಲಿನ ಬಾದಾಮಿ ತ್ರಿಪದಿಗಳಲ್ಲದೆ, ಸು. 800ರಲ್ಲಿ ಲಿಖಿತವಾದ ಹುಂಬುಜದ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿಯೂ ತ್ರಿಪದಿಗಳಿವೆ.[47] ಅವು ಪರಮ ಸಾತ್ವಿಕನಾಗಿದ್ದ ಜಕ್ಕನೆಂಬ ಭಕ್ತನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಜೊತೆಗೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಒನಕೆವಾಡು'ಗಳನ್ನು ಜನ ಕಟ್ಟಿ ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಿವಮಾರನ ವಿಷಯ ಹೇಳುವ ನಗರದ ಶಾಸನ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. ಒನಕೆವಾಡು ಎಂಬುದು ಕುಟ್ಟುವಾಗ ಜನರು ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಬಹುಶಃ ತ್ರಿಪದೀ ರೂಪವಾಗಿದ್ದು ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನೊ ಸಂಗತಿಯನ್ನೊ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಹೊಂದಿದ್ದ ಅಡಕವಾದ ಹಾಡು. **ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ**ದಲ್ಲಿಯೇ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದ ಜನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. ಕಾವ್ಯದೋಷಗಳನ್ನು ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪದ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ :

ದೋಸಮಿನಿತೆಂದು ಬಗೆದು
ದ್ಭಾಸಿಸಿ ತಱಿಸಂದು ಕನ್ನಡಂಗಳೊಳೆಂದುಂ
ಪಾಸುಗಿಯುಮುಱಿಯುಲಾಱದೆ
ಬೇಸಱಿಗುಂ ಪೇೞೆ ಪೇೞ್ವೊಡಪ್ಪ ಪಱಿಂ ॥ (1-46)

ಇಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಂದ ರಚಿತವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಜಾನಪದ ಗೀತೆಗಳ 'ದೋಷ'ಗಳನ್ನು ಕುರಿತ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿದೆ ಎಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. "ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಕಾವ್ಯಗಳ ದೋಷಗಳನ್ನು

ಪಟ್ಟಿಹಾಕಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಕಾವ್ಯಗಳ ದೋಷ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವುದು ಆದಿಶೇಷನಿಗೂ ಅಸಾಧ್ಯ" ಎಂಬುದು ಇಲ್ಲಿಯ ಸಾರಾಂಶವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.[48]

ಆಗಿನ ಕಾಲದ ಜನಪದ ನಾಟಕ 'ಪಗರಣ'ದ ಉಲ್ಲೇಖ ಒಂದು ಕಡೆ ಬರುತ್ತದೆ.[49]

ಮಿಗೆ ದುಷ್ಕರ ಕಾವ್ಯಂಗಳೊ
ಳಗಣಿತ ಪ್ರಾಯಮಕ್ಕುಮಾ ಶ್ರುತಿಕಷ್ಟಂ
ಪಗರಣದೊಳುಱದ ಮೂಱುಂ
ನಗಿಸುಗುಮಪ್ಪುದಱನಲ್ಲಿಗಂತವದೋಷಂ॥

ಶ್ರುತಿದುಷ್ಟ, ಅರ್ಥದುಷ್ಟ, ಕಲ್ಪನೋಕ್ತಿಕಷ್ಟಗಳೆಂಬ ಕಾವ್ಯದೋಷಗಳು ಉಳಿದೆಡೆ ದೋಷನಾಗಬಹುದಾದರೂ, ಅವು ಜನರನ್ನು ನಗಿಸುವುದರಿಂದ ಪಗರಣದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ದೋಷವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಪಗರಣ ಎಂಬುದು ಹಾಸ್ಯಪ್ರಧಾನವಾದ ಜನಪದ ನಾಟಕ. ಸಂಸ್ಕೃತ 'ಪ್ರಕರಣ' ಎಂಬುದೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಪಗರಣ' ['ಹಗರಣ'] ಎಂದಾಗಿರುವುದು. 'ಪ್ರಕರಣ' ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಡೆಯುವ ಕಥೆಯನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ: ಇಲ್ಲ ಮಂತ್ರಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ, ವೈಶ್ಯ ಇವರಲ್ಲಿ ಯಾರಾದರೂ ನಾಯಕನಾಗಿರಬಹುದು.[50] ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ರಾಜ ನಾಯಕನಾಗುವಂತಿಲ್ಲ. ಇದರಲ್ಲಿ ವಿಟರು, ಸೇವಕರು, ವರ್ತಕರು, ಧೂರ್ತರು ಇವರಿಗೆ ಸ್ಥಾನವುಂಟು.[51] ಆದ್ದರಿಂದ ಪ್ರಕರಣ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿರುವ ಆವರಣವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಇದು ಲಘುನಾಟಕವೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡದ ಪಗರಣವೂ ಅಷ್ಟೇ, ಇಂತಹುದೇ ಒಂದು ನಗೆನಾಟಕ; ಲಘುನಾಟಕ.

ಪಗರಣದ ಉತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಕುರಿತು **ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ**ಯಲ್ಲಿ [ಸು. 920] ಒಂದು ಕತೆಯಿದೆ. ಅಣ್ಣನನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಗೋಳಾಡುತ್ತಿದ್ದ ರಾಣಿಯನ್ನು ನಗಿಸಲು ಅನೇಕರು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯ ವಿಕೃತರೂಪ ಧರಿಸಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದರೆಂದೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಅವಳನ್ನು ನಗಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತೆಂದೂ ಅಂದಿನಿಂದ ಪಗರಣದ ಆಟಪಾಟಗಳಾದುವೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ.[52] ಈ ಕತೆಯೇನೇ ಇರಲಿ, ಪಗರಣದಲ್ಲಿ ಹಾಸ್ಯವೇ ಪ್ರಧಾನವೆಂದೂ, ಜನರು ಅದಕ್ಕಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ವೇಷಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ ಆ ಕತೆಯಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಬಹುದು. ಪಗರಣದಲ್ಲಿ ರಾಜ ರಾಣಿಯರು, ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ವೇಷಧಾರಿಗಳು ['ಬಹುರೂಪವಿಕೃತಮಂ

ಪಲತೆಱದಿಂ ತೋಱುವ ಪಗರಣಂ']53 ಇಷ್ಟುದಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ವಾದ್ಯಗಳನ್ನೂ ಹಿಮ್ಮೇಳವಾಗಿ ನುಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ['ಪಗರಣದ ವಾದ್ಯದಂತೆ']54. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಸ್ಯ, ಅಶ್ಲೀಲಗಳೇ ಪ್ರಧಾನ. ಬರಿಯ ವೇಷ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಕುಣಿತ, ವಾದನ, ಹಾಡುಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಸಂಭಾಷಣೆಯೂ ಅವುಗಳಲ್ಲಿದ್ದಿತೆಂದು ಮೇಲೆ ಉದ್ಧರಿಸಿರುವ **ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ**ದ ಪದ್ಯದಿಂದ ಅನುಮಾನಿಸಬಹುದು. ಪಗರಣಗಳಿಗೆ ಆಧಾರ ಪಾಠಗಳನ್ನು [ಸ್ಕ್ರಿಪ್ಟನ್ನು,] ಯಾರಾದರೂ ಬರೆದುಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರೊ ಅಥವಾ ಸಮಯ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯಿಂದ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತಿದ್ದುವೊ ತಿಳಿಯದು.

ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚತ್ತಾಣ ಮತ್ತು ಬೆದಂಡೆಗಳೆಂಬ ಪದ್ಯಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದುವು. ಈ ಜಾತಿಯ ಪದ್ಯಕಾವ್ಯಗಳಾವುವೂ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಒಂಬತ್ತನೆ ಶತಮಾನದ ಬಳಿಕ ಅಂತಹ ಕೃತಿಗಳು ಅನೇಕ ಶತಮಾನ ಜೀವಂತವಾಗಿದ್ದಂತೆ ಊಹಿಸಬಹುದು. ಆ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ ಹೀಗೆ ವಿವರಿಸಿದ್ದಾನೆ.55

ನುಡಿಗೆಲ್ಲಂ ಸಲ್ಲದ ಕ
ನ್ನಡದೊಳ್ ಚತ್ತಾಣಮುಂ ಬೆದಂಡೆಯುಮೆಂಬೀ
ಗಡಿನ ನೆಗಟ್ಟಿಯ ಕಬ್ಬದೊ
ಳೊಡಂಬಡಂ ಮಾಡಿದರ್ ಪುರಾತನ ಕವಿಗಳ್॥

ಕಂದಮುಮಮಳಿನ ವೃತ್ತಮು
ಮೊಂದೊಂದೆಡೆಗೊಂದು ಜಾತಿ ಜಾಣೆಸೆಯೆ ಬೆಡಂ
ಗೊಂದಿಪಱೊಳಮರೆ ಪೇೞಲ್
ಸುಂದರ ರೂಪಿಂ ಬೆದಂಡೆಗಬ್ಬಮದಕ್ಕುಂ॥

ಕಂದಂಗಳ್ ಪಲವಾಗಿರೆ
ಸುಂದರ ವೃತ್ತಂಗಳಕ್ಕರಂ ಚೌಪದಿ ಮ
ತ್ತಂ ಪಲ್ ಗೀತಿಕೆ ತಿವದಿಗ
ಳಂದಂಬೆತ್ತೆಸೆಯೆ ಪೇೞ್ದೊಡದು ಚತ್ತಾಣಂ॥

'ನುಡಿಗೆಲ್ಲಂ ಸಲ್ಲದ' ಎಂಬ ಮಾತಿನಿಂದ ಈ ರೀತಿಯ ಕಾವ್ಯಗಳು ಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದೆ ಇವು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ವಿಶಿಷ್ಟವೆಂಬ ಅರ್ಥ ಧ್ವನಿತವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬ ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಅಷ್ಟು ಸಮಾಧಾನ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ.56 ['ನುಡಿಗೆಲ್ಲಂ ಸಲ್ಲದ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ]. ಚತ್ತಾಣ, ಬೆದಂಡೆಗಳ ವಿವರಣೆ ಇನ್ನೂ ಈಚಿನವರಲ್ಲಿ ದೊರಕು

ತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಎರಡನೆಯ ನಾಗವರ್ಮನಲ್ಲಿ ಬೆದಂಡೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಈ ವಿವರಣೆ ಯಿದೆ: ಕಂದ ಮತ್ತು ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ವೃತ್ತ ಒಟ್ಟುಗೂಡಿದರೆ 'ಪದ' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ಪದಗಳು ಹನ್ನೆರಡಿದ್ದರೆ 'ಮೆಲ್ವಾಡು' ಎನ್ನಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; ಅದೇ ಪದಗಳು ಯಥೋಚಿತವಾಗಿ ಹದಿನೈದು ಅಥವಾ ಇಪ್ಪತ್ತೈದು ಬಂದರೆ 'ಪಾಡು'ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ; 'ಪಾಡು'ಗಳಿಂದ ಮಾಡಿದ್ದನ್ನೇ 'ಪಾಡುಗಬ್ಬ' ಎಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕರೆಯುವುದು; ಮೆಲ್ವಾಡು ಮತ್ತು ಬೆದಂಡೆಗಬ್ಬಗಳು ಪಾಡುಗಬ್ಬದ ಪ್ರಭೇದಗಳು.–ಇಷ್ಟು ನಾಗವರ್ಮನ **ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನ**ದಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಸಂಗತಿಗಳು. ಮೆಲ್ವಾಡಿನಲ್ಲಿ ಕಂದ, ವೃತ್ತಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ನಾಗವರ್ಮ ಬೆದಂಡೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಆ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ. ಮೆಲ್ವಾಡಿನಲ್ಲಿ 12 ಕಂದ 12 ವೃತ್ತಗಳು ಇದ್ದರೆ ಪಾಡಿನಲ್ಲಿ 15 ಕಂದ 15 ವೃತ್ತ ಅಥವಾ 25 ಕಂದ 25 ವೃತ್ತ ಇರುತ್ತವೆ. ಬೆದಂಡೆಯೂ ಇಂತಹುದೆ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕಕಾವ್ಯ. ಇದರಲ್ಲಿ ಕಂದ ಮತ್ತು ಒಂದು ಜಾತಿಯ ವೃತ್ತ ಇವು ಮಾತ್ರ ಇರುತ್ತವೆ. **ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ** ದ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೂ **ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನ** ದ ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೂ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಾಮ್ಯವುಂಟು, ಈ ಬಗ್ಗೆ.

ಅದೇ ನಾಗವರ್ಮ ಬಾಜನೆಗಬ್ಬದ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ, ಅದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಪದ್ಯಜಾತಿಗಳಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಾನೆ. **ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ** ದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚತ್ತಾಣವೇ ನಾಗವರ್ಮ ಹೇಳುವ ಬಾಜನೆಗಬ್ಬವೆಂದು [ಬಾಜನೆ-ಸಂ. ವಾಚನ] ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರು ಸರಿಯಾಗಿ ಊಹಿಸಿ, ಬೆದಂಡೆಯು ಹಾಡು–ಗಬ್ಬವೆಂದೂ ಚತ್ತಾಣವು ಓದುಗಬ್ಬವೆಂದೂ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ.[57] ಜನ್ನನ **ಅನಂತನಾಥ ಪುರಾಣ** ದಲ್ಲಿ 'ಚಿತ್ರಾಯತನ' ಮತ್ತು 'ವೈದಂಡಿಕ' ಎಂಬ ಪದ್ಯ-ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಇವು ಚತ್ತಾಣ ಮತ್ತು ಬೆದಂಡೆಗಳೇ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಚತ್ತಾಣ ಮತ್ತು ಬೆದಂಡೆಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರು ಹೀಗೆ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಚತ್ತಾಣ (= ಚಿತ್ರಾಯತನ)	ಬೆದಂಡೆ(= ವೈದಂಡಿಕ)
1. ಇದು ಬಾಜನೆಗಬ್ಬ ; ವಾಚಿಸ ತಕ್ಕದ್ದು.	1. ಇದು ಪಾಡುಗಬ್ಬ; ಹಾಡತಕ್ಕದ್ದು.
2. ಇದರಲ್ಲಿ ಕಂದ, ಹಲವು ಬಗೆಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ವೃತ್ತಗಳು, ದೇಶೀಯ ಪದ್ಯಜಾತಿಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. (ಪದ್ದಳಿಯೂ ಬರಬಹುದು)	2. ಇದರಲ್ಲಿ ಕಂದ, ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವೃತ್ತ—ಇವು ಬರುತ್ತವೆ.
3. ಇದು ಅಖಿಲ ವರ್ಣನೆಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಕಾವ್ಯ ; ಆದಕಾರಣವೇ, ಬಹುಶಃ ದೀರ್ಘವಾಗಿರುತ್ತದೆ.	3. ಇದು ಅತಿ ದೀರ್ಘವೂ ಅಲ್ಲದ ಅತಿ ಹ್ರಸ್ವವೂ ಅಲ್ಲದ ಅಡಕವಾದ ಕಾವ್ಯ.[58]

ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಕೃತಿಯಾದ ಬೆದಂಡೆಯು 'ಪಾಡಿ'ನಂತೆ 'ರಸಾಸ್ವದ'ವಾಗಿದ್ದರೆ, ಚತ್ತಾಣವು 'ವರ್ಣನ' ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು ("ಸದಲಂಕಾರಂ ರಸಾಸ್ವದಂ ಪಾಡಕ್ಕುಂ" ; "ಸರಸಾಖಿಲವರ್ಣನಪರಾದೊಡದುವೆ ಚಾಜನೆಗಬ್ಬಂ"–ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನ). ನಾಗವರ್ಮ ಚಾಜನೆಗಬ್ಬದಲ್ಲಿ ನಗರ, ಅರ್ಣವ, ನದಿ, ಅರಣ್ಯ ಮುಂತಾದ (ಹದಿನೆಂಟು ?) 'ವರ್ಣಕ'ಗಳನ್ನು ಬಣ್ಣಿಸಬೇಕೆಂದು ಹೇಳುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, 'ಚಿತ್ರಾಯುತನ' ಎಂಬ ಮಾತು ಆ ವರ್ಣನೆಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹುಟ್ಟಿದ್ದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.[59] ಬೆದಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಜನಪ್ರಿಯಗಳಾದ ಹಾಸ್ಯ, ಶೃಂಗಾರಗಳೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದು ಶೃಂಗಾರದಲ್ಲಿ ಅತಿರೇಕ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಬೆದಂಡೆಯನ್ನು ಹಾಡುವುದು, ಕೇಳುವುದು ಅಂತಹ ಮರ್ಯಾದೆಯ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಆಮೇಲೆ ಬೆಳೆದುಬಂದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಬೆದಂಡೆಯು ಒಂದು ಹಾಡುಗಬ್ಬವೆಂದು ಹೇಳಿದ ನಾಗವರ್ಮನೇ ತನ್ನ **ಅಭಿಧಾನ ವಸ್ತುಕೋಶ**ದಲ್ಲಿ ಬೆದಂಡೆಯವನನ್ನು (ಎಂದರೆ ಬೆದಂಡೆಗಬ್ಬ ಹಾಡುವವನನ್ನು) ಮದ್ಯದ ಚಾಪಾರಿ, ಹಾಸ್ಯಗಾರ, ಇಂದ್ರಜಾಲಿಕ ಮುಂತಾದವರ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ವೀಣೆ ಕೊಳಲು ನುಡಿಸುವವರ, ಬೆದಂಡೆ ಹಾಡುವವರ, ಕಥಕರ ಜೊತೆ ಸೇರಿ ವ್ಯವಹರಿಸುವ ನಾಚಿಕೆಗೆಟ್ಟವರನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹತ್ತಿರ ಸೇರಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಶಾಂತಿನಾಥ ತನ್ನ **ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತ**ದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ.[60]

ಚತ್ತಾಣದ ಮಧ್ಯೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಗದ್ಯವನ್ನು ತಂದು ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಚಂಪೂ ರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದೆಂದೂ ಚಂಪೂ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದಮೇಲೆ ಚತ್ತಾಣ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದಿರಬಹುದೆಂದೂ ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರು ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. **ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ**ದ ಕರ್ತೃವಾಗಿರಬಹುದಾದ ಶ್ರೀವಿಜಯನೇ ಒಂದು ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಚಂಪೂವಿನ ಇತಿಹಾಸ ಅಷ್ಟು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ, ಮೊದಲನೆಯ ಗುಣವರ್ಮ ಮತ್ತು ಪಂಪರಿಂದ ಚಂಪೂವಿನ ಸ್ಪಷ್ಟ ಇತಿಹಾಸ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. **ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ**ಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಆಕರಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ದಂಡಿಯ **ಕಾವ್ಯಾದರ್ಶ**ದಲ್ಲಿ ಚಂಪೂ ಎಂಬ ಹೆಸರೂ ವಿವರಣೆಯೂ ಇದ್ದರೂ **ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ**ದಲ್ಲಿ ಆ ಕಾವ್ಯಪ್ರಕಾರದ ಸೂಚನೆಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಮತ್ತು ಗಮನಾರ್ಹವಾದ ಸಂಗತಿ.[61]

ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಮಿತಿಮೀರಿದ ಬಳಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ನಿಯಮಗಳನ್ನು ವಿಧಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ ಸಮಸಂಸ್ಕೃತದ[62] ಜೊತೆ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಬೆರಸಿ ಸಮಾನ ಮಾಡುವುದು 'ಅಗರು ಕೋವಿದ ಶಿಗಡಿತ ಸೂನಗ'ವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ (1.51.)

ಅವುಗಳ ಬಳಕೆ 'ಮೃದಂಗ ಸಂಗೀತಕಾದಿ ಮಧುರ ರವ'ದಂತೆ ಸಂತೋಷವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಗಳನ್ನು ಸಮಾಸ ಮಾಡುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅವನ ವಿರೋಧವಿದೆ. ಅವುಗಳ ಸಮಾಸವು ಕುದಿಯುವ ಹಾಲಿಗೆ ಮಜ್ಜಿಗೆ ಬೆರಸಿದಂತೆ ವಿರಸವೆನ್ನುತ್ತಾನೆ (1.58). ಜೊತೆಗೆ, ತನ್ನ ಕಾಲದ ಕವಿಗಳು 'ಪಟಿಗನ್ನಡ'ವನ್ನು ಎಂದರೆ ತನಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಕನ್ನಡವನ್ನು (ಪೂರ್ವದ ಹಳಗನ್ನಡವನ್ನು ?) ಬಳಸಿ ಅಥವಾ ಬಳಸುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಒಂದು ಕಡೆ ಕೊರಗಿದ್ದಾನೆ.

ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ (ಜೈನ) ರಾಮಾಯಣಕ್ಕೆ, ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳಿವೆ. ಇವು ಹಿಂದಿನ ಕಾವ್ಯಗಳಿಂದ ಎತ್ತಿಕೊಂಡ ಪದ್ಯಗಳು ಎಂದು ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.[63] ಇದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರತ್ನಾವಳಿಯ ಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ನಾಟಕವೊ ಕಾವ್ಯವೊ ಇತ್ತೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ,

ಪತ್ತಿ ಪ್ರಮಾದಫಲಕಮ
ನತ್ಯುಗ್ರಗ್ರಾಹನಿವಹ ಸಂಕ್ಷೋಭಿತದೊಳ್
ಮತ್ತೀ ರತ್ನಾಕರದೊಳ್
ಪುತ್ರಿಕೆಯೆನೆ ಬಟ್ಟಲಿಂತು ಬಾೞ್ದುದೆ ಚೋದ್ಯಂ ‖

ಎಂಬ ಪದ್ಯ (2.36) ರತ್ನಾವಳಿಯ ಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಬಹುಶಃ ಇವೆಲ್ಲವೂ, ಎಂ.ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯನವರು ಭಾವಿಸಿರುವಂತೆ,[64] ಕೃತಿಕಾರನೇ ರಚಿಸಿರುವ ಲಕ್ಷ್ಯಪದ್ಯಗಳು. ಈ ಪದ್ಯಗಳಿಂದ ಹಿಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಅಷ್ಟು ಸಹಾಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಕೃತಿರಚನೆ ಮಾಡಿದವರು–ಅವರ ಕಾಲ ಯಾವುದೇ ಇರಲಿ–ಯಾರು ? ಜೈನರೆ, ಬೌದ್ಧರೆ ? ಈಗ ದೊರಕಿರುವ ಮೊದ ಮೊದಲ ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ ಕೃತಿಭಾಗಗಳನ್ನೂ ನೋಡಿದರೆ ಅವುಗಳ ಕರ್ತೃಗಳೆಲ್ಲರೂ ಜೈನರು. (ಉದಾ : ಶ್ರೀವಿಜಯ ಶಿವಕೋಟ್ಯಾಚಾರ್ಯ, ಮೊದಲನೆಯ ಗುಣವರ್ಮ, ಪಂಪ ಇತ್ಯಾದಿ). ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದಿತು. ಅಶೋಕ ತನ್ನ ಮತ ಪ್ರಚಾರಕ್ಕಾಗಿ ಬೋಧಕರನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ವನವಾಸಿಗೂ ಮಹಿಷಮಂಡಲಕ್ಕೂ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಟ್ಟಂತೆ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. ಸನ್ನತಿ, ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ, ಬನವಾಸಿ, ಕೋಳಿವಾಡ ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಸ್ಮಾರಕಗಳು ದೊರಕುವುವಲ್ಲದೆ, ಉಳಿದಂತೆ ಅನೇಕ ಶಿಲಾಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ತಾಮ್ರಪಟಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಾನುಯಾಯಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳೂ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ.[65]

ಬೌದ್ಧರು ತಮ್ಮ ಮತಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಹಿಂದುಸ್ತಾನದಲ್ಲಿ ಪಾಲಿಯನ್ನು ಬಳಸಿದಂತೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಏಕೆ ಬಳಸಿರಬಾರದು ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯ ಮೇಲೆ, ಮತ್ತು ತಮಿಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಕೃತಿಗಳು ದೊರಕುವುದ ರಿಂದ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿಯೂ ಕ್ರಿ.ಶ. 1-2ನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ಟಿ.ಎಸ್. ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯನವರು ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.[66] ಬೌದ್ಧ ಮತದ ವಿನಾಶದೊಂದಿಗೆ (ಸು. 7-8ನೆಯ ಶತಮಾನ) ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥ ವಿನಾಶವೂ ಇತರ ಮತೀಯರಿಂದ ನಡೆದದ್ದೇ ನಮಗೆ ಈ ದಿನ ಯಾವ ಕನ್ನಡ ಬೌದ್ಧಗ್ರಂಥವೂ ದೊರೆಯದಿರಲು ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.[67] ಆದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ತನ್ನ ಸುಮಾರು ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಗೂ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಎಂದಾದರೂ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದಿತೇ ಎಂಬುದು ತೀರಾ ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದ. ಶಾಸನಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ನೋಡಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದು ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಅಲ್ಪ ಸಂಖ್ಯಾತರ ಮತವಾಗಿದ್ದಿತೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರು ಕೃತಿರಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದಿರಬಹುದು ಎಂಬುದು ಕೇವಲ ಊಹೆಯ ಮಾತಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನದಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯರಚನೆ ಆರಂಭವಾಗಿರಬಹುದೆಂಬ ಊಹೆ ನಿಜವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿಯಂತೂ, ಬೌದ್ಧ ರಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೃತಿ ರಚನೆಯಾಗಲಿಲ್ಲವೆಂದು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿನ ಧೈರ್ಯದಿಂದಲೇ ಹೇಳ ಬಹುದು.

ಕವಿಚರಿತೆಕಾರರು **ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ**ಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಗ್ರಂಥಕರ್ತರೆಂದು ಕೆಲವರನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಸಮಂತಭದ್ರ, ಕವಿಪರಮೇಷ್ಠಿ ಮತ್ತು ಪೂಜ್ಯಪಾದ ರನ್ನು ಪ್ರಾಯಶಃ ಎಲ್ಲ ಜೈನಕವಿಗಳೂ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಹೊಗಳುವುದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಕವಿಚರಿತೆಕಾರರು ತಮ್ಮ **ಕವಿಚರಿತೆ**ಯ (ಪ್ರಥಮ ಸಂಪುಟ) ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ "ಈ ಮೂವರು ಕವಿಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರುವರೋ ಇಲ್ಲವೋ ತಿಳಿಯದು" ಎಂದು ಅವರೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅವರ ವಿಷಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಿಡಬಹುದು. ಇನ್ನು ತುಂಬಲೂರಾಚಾರ್ಯ[68] ಮತ್ತು ಶ್ಯಾಮಕುಂದಾಚಾರ್ಯರಿಬ್ಬರ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿ ಅವರ ಕಾಲ ಸು. 650 ಎಂದು ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ತುಂಬುಳೂರಾಚಾರ್ಯನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ **ಚೂಡಾಮಣಿ** ಎಂಬ ದೊಡ್ಡ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಗ್ರಂಥವೊಂದನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆಂದು ಈಚಿನವರ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಚಾವುಂಡರಾಯ (978) ಹೇಳುವ ತುಂಬುಳೂರಾಚಾರ್ಯನೂ ಇವನೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದಲ್ಲಿ, **ಚೂಡಾಮಣಿ** ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. 978ಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ಎಂದು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅದು **ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ**ಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನದೆಂದು ಹೇಳಲು ಬೇರೆ ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಇಲ್ಲ.[69] ಕನ್ನಡ **ಪ್ರಾಭೃತ**ವ

ಕರ್ತೃ ಶ್ಯಾಮಕುಂದಾಚಾರ್ಯನ ತೇದಿಯೂ ತುಂಬುಳೂರಾಚಾರ್ಯನ ತೇದಿಯೂ ಕವಿಚರಿತೆಕಾರರ ಪ್ರಕಾರ ಒಂದೇ ಆಗಬೇಕು.

ಜಯಕೀರ್ತಿಯ (ಸು. 1050) **ಛಂದೋನು ಶಾಸನವು** ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ಛಂದೋ ಗ್ರಂಥ. ಅದರ ಕರ್ತೃ ಕನ್ನಡಿಗನಾದ್ದರಿಂದ, ಇಡೀ ಏಳನೆಯ ಅಧ್ಯಾಯವನ್ನು ಅಚ್ಚಗನ್ನಡ ವೃತ್ತಗಳ ವಿವರಣೆಗೆ ಮೀಸಲಾಗಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ಅಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ವೃತ್ತಗಳನ್ನು ವಿವರಣೆ ಮಾಡಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ವಿರಳವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕೆಲವು ವೃತ್ತಗಳನ್ನು ಯಾವ ಯಾವ (ಕನ್ನಡ) ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು ಎಂಬ ಅಪೂರ್ವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಉಪಕಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಿರುವ ಗ್ರಂಥಗಳು ಹೀಗಿವೆ—

1. ಅಸಗನ **ಕರ್ಣಾಟ ಕುಮಾರ ಸಂಭವ ಕಾವ್ಯ.** ಅಸಗನನ್ನು ಅನೇಕ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಸ್ಮರಿಸಿರುವರಲ್ಲದೆ, ಕೇಶಿರಾಜ ಅವನನ್ನು ತನ್ನ ಲಕ್ಷ್ಯಕವಿಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ **ವರ್ಧಮಾನಚರಿತ** ಮತ್ತು **ಶಾಂತಿ ಪುರಾಣ**ಗಳೆಂಬ ಕೃತಿಗಳು ದೊರಕಿವೆಯಾದರೂ ಅವು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿವೆ. ಅವನ ಕನ್ನಡ ಕೃತಿ **ಕರ್ಣಾಟ ಕುಮಾರ ಸಂಭವ**ದ ಹೆಸರನ್ನು ಜಯಕೀರ್ತಿ ಹೇಳದೆ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಅವನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಏನು ಬರೆದಿದ್ದನೆಂಬುದರ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ನಮಗೆ ಬರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವನು ತನ್ನ **ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ**ವನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ. 853ರಲ್ಲಿ ಬರೆದನೆಂದು ಹೇಳಲವಕಾಶವಿರುವುದರಿಂದ, ಅವನು ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನ ಸಮ ಕಾಲೀನನಾಗಿದ್ದನೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಅವನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಎರಡು ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲದೆ, ಇನ್ನೂ ಎಂಟು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದನಂತೆ. ಆ ಎಂಟರಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ **ಕರ್ಣಾಟ ಕುಮಾರ ಸಂಭವ**ವೂ ಒಂದು. ಉಳಿದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಾದರೂ ಕನ್ನಡ ದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದು. **ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನ, ಸೂಕ್ತಿಸುಧಾರ್ಣವ, ಶಬ್ದಮಣಿ ದರ್ಪಣ**ಗಳಲ್ಲಿ ಕುಮಾರ ಸಂಭವ ಕಥೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರಬಹುದಾದ ಪದ್ಯಗಳೂ ಪದ್ಯಭಾಗಗಳೂ ಉದ್ಧೃತವಾಗಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಾದರೂ ಅಸಗನ ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದುವಾಗಿರಬಹುದು.[70] ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದೊರೆಯಕ್ಕರ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದೆ ಯೆಂಬುದು ಜಯಕೀರ್ತಿಯ ಹೇಳಿಕೆ.

2. **ಶೃಂಗಾರ ಪಿಂಡ.** ಇದರ ಕರ್ತೃ ಯಾರೊ ತಿಳಿಯದು. ಇದರಲ್ಲೂ ಇತರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಕಿರಿಯಕ್ಕರವನ್ನು ಕಾಣಬಹುದೆಂದೂ, ಕಿರಿಯಕ್ಕರವು 'ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಗೀತ'ದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವೆಂದೂ ಜಯಕೀರ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

3. **ಕರ್ಣಾಟೇಶ್ವರ ಕಥೆ.** ಇದರ ಕರ್ತೃವೂ ಯಾರೋ ತಿಳಿಯದು.

ಇವರಲ್ಲಿಯೂ ಇತರ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಎಡೆಯುಕ್ಕರವಿದೆಯೆಂದು ಜಯಕೀರ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹೆಸರನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಯಾವನೋ ರಾಜನನ್ನು ಕಥಾನಾಯಕನನ್ನಾಗಿ ಹೊಂದಿದ್ದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಕೃತಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. 'ಕರ್ಣಾಟೇಶ್ವರ' ಎಂಬುದು ಬಾದಾಮಿ ಚಾಲುಕ್ಯ ರಾಜರಲ್ಲಿ ಯಾರನ್ನೋ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. "ಕರ್ಣಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪಕರು ಚಾಲುಕ್ಯರು. ಕದಂಬ, ಗಂಗ, ಪಲ್ಲವ, ಕಳಿಂಗ, ಚೋಳ, ಕೇರಳ, ಪಾಂಡ್ಯ ಮೊದಲಾದ ಅನೇಕ ರಾಜರನ್ನು ಜಯಿಸಿ ಅವರ ರಾಜ್ಯದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡು ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಏಕಛತ್ರದಿಂದ ಆಳಲು ಪ್ರಾರಂಭ ಮಾಡಿದವರಿವರೇ. ಕ್ರಿ.ಶ. 755ರ ಸಾಮನಗಡ ತಾಮ್ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ದಂತಿದುರ್ಗನು **ಕರ್ಣಾಟಕ** ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಸೋಲಿಸಿ ವಲ್ಲಭರ (ಚಾಲುಕ್ಯರ) ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಂಡನೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಈ ವಲ್ಲಭರಿಗೆ ಕರ್ಣಾಟಕರೆಂದು ಹೆಸರಿರಬೇಕು. ಇದೇ ಅಂಶವು ಪಾಂಡ್ಯ ನೆಡುಂಜೆಡೆಯನ ವೇಳ್ವಿಕುಡಿ ಶಾಸನದಿಂದಲೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 769–70ರಲ್ಲಿದ್ದ ನೆಡುಂಜೆಡೆಯನ ಅಜ್ಜನಾದ ಶೆಡ್ಯೆಯನಿಗೆ 'ಮಧುರ ಕರುನಾಟಕ' (ಕರ್ಣಾಟಕ)ನೆಂಬ ಹೆಸರಿತ್ತು. ಪಾಂಡ್ಯರಿಗೂ ಕರ್ಣಾಟಕರೆಂದು ಹೆಸರುಗೊಂಡ ಚಾಲುಕ್ಯರಿಗೂ ಉಂಟಾಗಿದ್ದ ವಿವಾಹ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗನಿಗೆ 'ಮಧುರ ಕರ್ಣಾಟಕ'ನೆಂದು ಬಿರುದು ಬಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಆ ಶಾಸನವನ್ನು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಸಿದ ಹೊಸಕೋಟೆ ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಚಾಲುಕ್ಯರ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಜಯಿಸಿದ ಪ್ರಾಂತಗಳನ್ನು ಹೇಳುವಾಗ ಕರ್ಣಾಟಕವು ಮಾತ್ರ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಉಳಿದ ದಕ್ಷಿಣ ದೇಶಗಳ ಹೆಸರು ಇವೆ. ಇದರಿಂದ ಚಲುಕ್ಯರು ಕರ್ಣಾಟಕದವರೆಂದು ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ."[71] ಇವರ ಜೊತೆಗೆ ಇಮ್ಮಡಿ ಪುಲಿಕೇಶಿಯ ಸೊಸೆಯಾದ ವಿಜ್ಜಿಕೆಯನ್ನು ಹತ್ತನೆ ಶತಮಾನದ ರಾಜಶೇಖರ 'ಕರ್ಣಾಟೀ' ಎಂದು ಕರೆದಿರುವುದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಕರ್ಣಾಟೇಶ್ವರ' ಎಂಬುದು ಕ್ರಿ.ಶ.ಸು. 500 ರಿಂದ 757 ರವರೆಗೆ ಆಳಿದ ಬಾದಾಮಿ ಚಾಲುಕ್ಯರಲ್ಲಿ ಯಾವನೊ ರಾಜನನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದೆ ? ಇದು ನಿಜವಾದರೆ, 'ಕರ್ಣಾಟೇಶ್ವರ ಕಥಾ' ಎಂಬುದು **ಕವಿರಾಜ ಮಾರ್ಗ**ಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಕೃತಿಯಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾವ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

4. **ಕರ್ಣಾಟ ಮಾಲತೀ ಮಾಧವ** ಮುಂತಾದ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಡುವಣಕ್ಕರವಿದೆಯೆಂದು ಜಯಕೀರ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. **ಮಾಳವೀ ಮಾಧವ**ವನ್ನು ಬರೆದ ಕನ್ನಮಯ್ಯ ಎಂಬ ಕವಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ದುರ್ಗಸಿಂಹ (1031) ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಕಾವ್ಯದ ಹೆಸರುಗಳಾಗಿರಬಹುದು. **ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನ**ದಲ್ಲಿ ಮಾಲತೀ ಮಾಧವ ಕಥೆಗೆ ಸೇರಿರಬಹುದಾದ ಪದ್ಯಗಳಿವೆ.

5. **ಚೂಡಾಮಣಿ.** ಇದರಲ್ಲಿ ಚತುಷ್ಪದಿ ಅಥವಾ ಚೌಪದಿ ಇದೆಯೆಂದು ಜಯಕೀರ್ತಿಯ ಹೇಳಿಕೆ. ತುಂಬಲೂರಾಚಾರ್ಯನ **ಚೂಡಾಮಣಿ** ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಪದ್ಯಗಳೂ ಇದ್ದುವು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, ಅವೆರಡೂ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

6. ಪ್ರಭುಸೇನಕೃತ ಅಲಂಕಾರ ಗ್ರಂಥ-ಇದರಲ್ಲಿ ಗೀತಿಕೆ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಜಯಕೀರ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕೃತಿಯೂ ದೊರಕಿಲ್ಲ. ಅಸಗನೊಬ್ಬನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ಯಾವ ಕೃತಿಯ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಮಾತನಾಡುವುದು ಕಷ್ಟ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಹತ್ತು ಹನ್ನೊಂದನೇ ಶತಮಾನಗಳಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಕೃತಿಗಳಾಗಿದ್ದು, ಒಂದೆರಡಾದರೂ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನವಾಗಿರಬಹುದು. **ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನ, ಸೂಕ್ತಿಸುಧಾರ್ಣವ**ಗಳಲ್ಲಿ ಕುಮಾರಸಂಭವದ ಕತೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸುವ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ.[72] ಇವು ಅಸಗನ ಕೃತಿಗೆ ಸೇರಿದುವಾಗಿರಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ **ಕರ್ಣಾಟ ಮಾಲತೀ ಮಾಧವ**ದ ಪದ್ಯಗಳೂ ಅಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬಹು ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾದುದೆಂದರೆ ಪುಲಿಕೇಶಿಯ ಹೊಗಳಿಕೆಯಿರುವ ಪದ್ಯ—

ವಿಕ್ರಮವಹ್ನಿ ಮುನ್ನಳುರ್ದುಕೊಂಡುದು ತನ್ಮುನಿಯಂ ಗಡಶ್ವಮೇ
ಧಕ್ರತು ಧೂಮವಾದುದು ಗಡಂ ಬೞಿಯಂ ಶಿಖಿಧೂಮಯೋನಿಯೆಂ
ಬೀ ಕ್ರಮಮೆಂತು ಪೇೞಿಮೆನೆ ವಿಕ್ರಮಯಜ್ಞ ವಿಧಾನಮಂ ಧರಾ
ಚಕ್ರಮೆ ಮೆಚ್ಚೆ ಬಣ್ಣಿಸೆ ಜಸಂಬಡೆದಂ ಪೊಲಕೇಶಿವಲ್ಲಭಂ॥[73]

ಇಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಪೊಲಕೇಶಿ ಕ್ರಿ.ಶ. 609-42ರಲ್ಲಿ ಆಳಿದ ಸತ್ಯಾಶ್ರಯಪೃಥ್ವೀವಲ್ಲಭ ಇಮ್ಮಡಿ ಪುಲಿಕೇಶಿಯೇ ಇರಬೇಕು. 'ಪೊಲಕೇಶಿ' ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನತ್ವದ ವಾಸನೆಯೂ ಅಂಟಿಕೊಂಡಿದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. 634ರ ಐಹೊಳೆ ಶಾಸನವನ್ನು ಬರೆದ ರವಿಕೀರ್ತಿಯೇ ಈ ಪದ್ಯದ ರಚಕನಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಎಂ. ಗೋವಿಂದಪೈಯವರು ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ.[74] ಇದು ಕೇವಲ ಊಹೆ. ಅಂತಹ ಆಕರ್ಷಕ ಊಹೆಗಳನ್ನೋದಿದಾಗ, ಪೊಲಕೇಶಿ ವಲ್ಲಭನ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯ ಪದ್ಯ ಜಯಕೀರ್ತಿ ಹೇಳುವ **ಕರ್ಣಾಟೇಶ್ವರ ಕಥೆ**ಗೆ ಸೇರಿರಬಹುದಾದ ಪದ್ಯ ಏಕಾಗಿರಬಾರದು ಎಂಬ ಊಹೆಯನ್ನು ತೇಲಿಬಿಡುವ ಮನಸ್ಸಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಂಪ (941) ತನ್ನ ಕೃತಿಗಳು ಹಿಂದಿನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು 'ಇಕ್ಕಿ ಮೆಟ್ಟಿದುವು' ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇದೂ ನಿಜವೇ. ಏಕೆಂದರೆ ನಮಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಮೊದಲ ಸಮಗ್ರ ಕಾವ್ಯಗಳೆಂದರೆ ಅವನ **ಆದಿಪುರಾಣ, ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ**ಗಳೇ. ಜೊತೆಗೆ, ಅವನಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಭಾರತಗಳು ಹುಟ್ಟಿದ್ದರೂ, ಯಾರೂ ಹಿಂದೆ ಸಮಸ್ತ ಭಾರತವನ್ನು ಬರೆದಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಧ್ವನಿ, ಏಕೆ ಉಕ್ತಿಯೇ, ಅವನ **ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ**ದಲ್ಲಿದೆ.[75] ಮಹಾಭಾರತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ, ಆದರೆ ಪಂಪನಲ್ಲಿಲ್ಲದ ಹಲವು ಪದ್ಯಗಳು **ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನ** ಇತ್ಯಾದಿಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಇವು ಪಂಪನಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಭಾರತ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದುವಾಗಿರಬಹುದು.

ಸಾರಾಂಶ

ಕನ್ನಡವು ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾಷೆಯಾದರೂ ಅದು ಬಹುಕಾಲ ನಿರ್ಗ್ರಂಥಿಕ ಭಾಷೆಯಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. (uncultivated language). ಅದರಲ್ಲಿ ಬರಹ ಆರಂಭವಾದದ್ದು ಕದಂಬರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಇದಕ್ಕೆ ಬಹುಶಃ ಕಾರಣ ಕದಂಬರು ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನಾಳಿದ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡ ದೊರೆಗಳಾಗಿದ್ದುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಅಂಕುರಾರ್ಪಣವಾದದ್ದು ಬಹುಶಃ ಬಾದಾಮಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಕ್ರಿ. ಶ. ಏಳನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಸು. 850ರವರೆಗೆ ಗದ್ಯ, ಪದ್ಯ ಕೃತಿಗಳು ರಚಿತವಾದುವು. ಅವುಗಳ ವಸ್ತುವೆಲ್ಲ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಪೌರಾಣಿಕವೆಂದೂ, ಶೈಲಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಕಾಲಿದಾಸ, ಬಾಣ, ಶ್ರೀಹರ್ಷ ಮುಂತಾದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿಗಳೇ ಆದರ್ಶಪ್ರಾಯರಾಗಿದ್ದರೆಂದೂ ಊಹಿಸಬಹುದು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೊತ್ತಮೊದಲ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡ ಸಾರ್ವಭೌಮರಾದ ಮತ್ತು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಕರ್ಣಾಟ'ರೆಂದೇ ಪ್ರಖ್ಯಾತರಾಗಿದ್ದ ಬಾದಾಮಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ರಾಜಾಶ್ರಯವೂ ದೊರೆಯಿತು. ಓದುಗರೂ ದೊರೆತರು. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ, (ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರ ಮಾತನ್ನೇ ಬಳಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ) ಆನೆಯ ಹಿಂಡಿನಂತೆ ಕೃತಿಗಳು ಸಾಗಿಹೋಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ನೆನವಾಗಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು,[76] ಯಾವ ಕೃತಿಯೂ ಲಭ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ಆನೆ ಹೆಜ್ಜೆಗಳಂತೆ ಕಲಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಆ ಗುರುತುಗಳನ್ನು ವಿಂಗಡಿಸಿ ತೆಗೆಯುವುದು ಆಗಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯವೆಂದು ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರು ಬಹು ಹಿಂದೆಯೇ ಸೂಚಿಸಿದ್ದರೂ ಆ ಕಾರ್ಯ ಇಂದಿಗೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿ ಕುಳಿತಿದೆ ಮತ್ತು ಆ ಕಾರ್ಯ ಎಂದಾದರೂ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಆದೀತೇ ಎಂಬುದು ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದವಾಗಿ ಉಳಿದಿದೆ. ಆ ಕವಿಗಳು ನಡೆದ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸಲೆಂದೋ ಏನೋ ಎನ್ನುವಂತೆ **ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ** (ಕವಿರಾಜ + ಮಾರ್ಗ ; ಕವಿ + ರಾಜಮಾರ್ಗ) ರಚಿತವಾಯಿತು.

ಟಿಪ್ಪಣಿಗಳು

1 ಇಲ್ಲಿ 'ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬುದನ್ನು 'ಲಿಖಿತ' ಅಥವಾ 'ಗ್ರಂಥಸ್ಥ' ಸಾಹಿತ್ಯ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. 'ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಚೀನತೆ' ಎಂದರೆ ಗ್ರಂಥಸ್ಥ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಚೀನತೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.

2 ಮೂಲ ದ್ರಾವಿಡದ ಕಾಲ ಯಾವುದೊ ತಿಳಿಯದು.

3 Mysore Archaeological Report (1936), P. 78.

4 ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ಣಾಟಕ (20. 3., ಪು. 38)

5 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪ್ರಾಚೀನತೆ' (ಮೂರು ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು, ಧಾರವಾಡ, 1940. ಪು. 138)

6 ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : 'ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ', ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ, ಸಂಪುಟ 2. ಪು. 196.

7 IA. X. P. 60.

8 EC. VI. KP. 37. (ಇಲ್ಲಿಯ EC ಆವೃತ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ರೈಸರವು.)

9 EC. XI. Chitradurga. 43.

10 ಈ ಪದ್ಯದ ಸ್ಥೂಲಾರ್ಥ ಹೀಗಿರಬಹುದು : "ಗುಣಮಧುರನು ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಣಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಸರ್ಪದಂತೆ ಭೋಗಿ ('ಭೋಗ' ಎಂದರೆ ಹೆಡೆಯುಳ್ಳದ್ದು, ಭೋಗಿ ; 'ಭೋಗ' ಎಂದರೆ ಸುಖಪಡುವವನು, ಭೋಗಿ). ಅವನಿಗೆ ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ಮಣಿಯಿದ್ದರೂ (ಗುಣ ಮಧುರ ಬಹುಶಃ ಒಬ್ಬ ರಾಜನಿರಬೇಕು), ಅವನು ಬಿಲ್ಲು ಮನಸ್ಸಿನವನು. (ಬಿಲ್ಲು ಬಾಗುವುದಕ್ಕೂ ಸೈ, ಕೊಲ್ಲುವುದಕ್ಕೂ ಸೈ). ಯುದ್ಧ ರಂಗದ ಮುಖದಲ್ಲೇ ಬಾಣ ಹಿಡಿದು ನಿಂತಿರುವವನು. ಆದರೆ ಸಮಯ ಬಂದಾಗ ದಾನ ಮಾಡುವ ಔದಾರ್ಯವುಳ್ಳವನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಅಸಿಂದ್ಯಗುಣನಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಣಯಿ ಜನಕ್ಕೆ ಕಾಮನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣದವನಾದರೂ ಅವನು ದಿವ್ಯ ಪುರುಷ ಪ್ರವರನೇ ಸರಿ."

11 ಗುಣಮಧುರ 'ಅಸಿತೋತ್ಪಲವರ್ಣ'ನಾಗಿದ್ದ ಎಂದು ಶಾಸನ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅವನ ಮೈ ಬಣ್ಣವೇನೋ ಕಪ್ಪೇ ಆದರೂ ಅವನು ಚೆಲುವ. ಇಮ್ಮಡಿ ಪುಲಿಕೇಶಿಯ ಸೊಸೆ ವಿಜ್ಜಿಕೆ ತನ್ನನ್ನು 'ನೀಲೋತ್ಪಲದಲಶ್ಯಾಮಾಂ' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಪಂಪ ತನ್ನನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ, 'ಕದಳೀಗರ್ಭಶ್ಯಾಮಂ... ಲಲಿತ ಮಧುರ ಸೌಂದರ ವೇಷಂ' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಅರ್ಜುನನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗಲೂ ಕವಿ ಕದಳೀಗರ್ಭಶ್ಯಾಮಂ ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. (ಶ್ಯಾಮ ಎಂದರೆ ಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣ ಕೂಡ.)

12 ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ, ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : 'ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ' (ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ, ಸಂಪುಟ 2, ಪು. 195-9).

13 ಐಹೊಳೆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿರುವ ಆರ್ಯಾಗೀತಿ ಹೀಗಿದೆ :

ಯೇನಾಯೋಜಿನವೇಶ್ಮ
ಸ್ಥಿರಮರ್ಥವಿಧೌ ವಿವೇಕಿನಾ ಜಿನವೇಶ್ಮ

ಸ್ಸ ವಿಜಯತಾಂ ರವಿಕೀರ್ತಿಃ
ಕವಿತಾಶ್ರಿತ ಕಾಲಿದಾಸ ಭಾರವಿ ಕೀರ್ತಿಃ ॥

14 EC. II. No. 22.

15 ಅದೇ ನಂ. 76.

16 ಅದೇ ನಂ. 88. (ಪರಿ = to run, to flow, to disappear).

17 "...ಅಂತೂ, 6ನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಶಾಸನವಾಗಲಿ ಗ್ರಂಥವಾಗಲಿ ಯಾವ ಲೇಖನವೂ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿರುವ ಕವಿಗಳು ಇದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಇದ್ದರೆಂದು ಹೇಳಲು ಆಧಾರವಿಲ್ಲ." (ಕನ್ನಡ ಕೈಪಿಡಿ, ಸಂಪುಟ 2. ಪು. 418).

18 ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : 'ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ' (ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ, ಸಂ ಟ 2. ಪು. 199)

19 EC. VI. Mg. 36 ; EC. XII. Nj. 269 ಇತ್ಯಾದಿ.

20 MAR (1924), P. 70.

21 MAR (1912), PP. 31-2.

22 'ವಡ್ಡಕಥೆ'ಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಅನುವಾದಗಳಲ್ಲಿ ಇದು ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾಗುತ್ತದೆ. (R. Narasimhachar: History of Kannada Literature. P.4)

23 S. Srikantha Sastri : Sources of Karnatak History, P. 33.

24 MAR (1930). Inscription No. 36.

25 EC. XII. Mi. 39, C. 950 A.D. ; EC. IX. Ma. 75, 966 A. D.

26 EC. VIII. Nr. 35.

27 ವಿವರಗಳಿಗೆ, ನೋಡಿ-ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : 'ಒನಕೆವಾಡು-ಒಂದು ವಿವೇಚನೆ' (ಸಂಶೋಧನತರಂಗ, ಸಂಪುಟ 2, ಪು. 138-40).

28 EI. XIV. PP. 190-1.

29 EC. VIII. Sb. 10.

30 ಶಾಸನದ 'ಎಂಪ್ಪುದೆವಪ್ಪಿದಪ್ಪೊಲ್' ಎಂಬುದು 'ಎಪ್ಪುದೆವಪ್ಪಿದಪ್ಪೊಲ್' ಎಂಬುದರ ಅಪಪಾಠವಾಗಿರಬಹುದೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

30 (a). ರಂ. ಶ್ರೀ. ಮುಗಳಿ : ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಪು. 13.

31 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'ದ ಕರ್ತೃ ಶ್ರೀವಿಜಯನೇ ಎಂಬ ವಾದದ ಕಡೆ ನನ್ನ ಒಲವಿದ್ದರೂ, ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಕರ್ತೃವನ್ನು 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ' ಎಂದೇ ವ್ಯವಹರಿಸಿದೆ.

32 ಗೋದಾವರೀ ತೀರದ, ಎಂದರೆ ಇಂದಿನ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ನಾಂದೇಡ್ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪ್ರದೇಶ ಹಿಂದೆ ಅಚ್ಚಗನ್ನಡ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿದ್ದಿತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿನ ಊರ ಹೆಸರುಗಳೂ ಅಲ್ಲಿ ದೊರೆತಿರುವ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳೂ ಆಧಾರವಾಗಿವೆ.

33 ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ (ಸಂ.ಎಂ.ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ.), 1.35-6.

34 ರಾಜಪ್ರಾಜಕಮೆನಿಸಿದ! ಸಾಜದ ಪುಲಿಗೆರೆಯ ತಿರುಳ ಕನ್ನಡದೊಳ್ ॥

ವಾರ್ಯ್ಯಜದೆಸಕದೊಳೆ ಪುದಿದೊಂ । ದೋಜೆಯ ಬಲದಿನಿಱಯ ಕವಿತೆ ಪಂಪನ ಕವಿತೆ ॥
(ಪಂಪ ಭಾರತ, 14.58)

ಕನ್ನಡಮೆರಡಱುನೂಱಱ ।
ಕನ್ನಡಮಾ ತಿರುಳ ಕನ್ನಡಂ ಮಧುರಮ್ಮೋ ॥
ತ್ಪನ್ನಂ ಸಂಸ್ಕೃತಮೆನೆ ಸಂ ।
ಪನ್ನಂ ನೆಗಲ್ದುಭಯ ಕವಿತೆಯೊಳ್ ಕವಿ ರನ್ನಂ ॥

(ಗದಾಯುದ್ಧ, 1.42)

35 ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈ ಪ್ರದೇಶದ ಉಪಭಾಷೆಯಲ್ಲದೆ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉಪಭಾಷೆಗಳೂ ಇದ್ದುವು. ಅವುಗಳನ್ನಾಡುವ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶದ ಜನರು ಕೂಡ 'ತಂತಮ್ಮ ನುಡಿಯೊಳೆಲ್ಲರ್ ಜಾಣರ್' ಎಂದು ಅವರ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಮಾತಾಡಿದ್ದಾನೆ, ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ.

36 ಮೂರು ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು, ಪು. 106.

37 ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ, ಪು. 128 (1.27 ಕ್ಕೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ).

38 M. Krishnamachariar : History of Classical Sanskrit Literature, P. 437.

39 ವಿಮಳೋದಯ ನಾಗಾರ್ಜುನ । ಸಮೇತ ಜಯಬಂಧು ದುರ್ವಿನೀತಾದಿಗಳೀ ।
ಕ್ರಮದೊಳ್ ನೆಗಳ್ಚಿ ಗದ್ಯಾ । ಶ್ರಮಪದ ಗುರುತಾ ಪ್ರತೀತಿಯಂ
ಕೆಯ್ಕೊಂಡರ್ ॥ (1.29)

40 ಕರ್ಣಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆ, ಸಂಪುಟ 1 (ಬೆಂಗಳೂರು, 1961), ಪು. 11

41 ಪರಮ ಶ್ರೀವಿಜಯ ಕವೀ । ಶ್ವರ ಪಂಡಿತ ಚಂದ್ರ ಲೋಕಪಾಲಾದಿಗಳಾ ।
ನಿರತಿಶಯ ವಸ್ತು ವಿಸ್ತರ । ವಿರಚನೆ ಲಕ್ಷ್ಯಂ ತದಾದ್ಯ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆಂದುಂ॥ (1.32)

42 ಈ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚೆ ಮುಂದಿನ ಅಧ್ಯಾಯಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತದೆ.

43 ಶ್ರುತದೊಳ್ ಭಾವಿಸಿ ನೋಡಿಕ್ಕೊಡೆ। ಸತತಂ ಕವಿವೃಷಭರಾ ಪ್ರಯೋಗಂಗಳೊಳಂ।
ಕೃತಪರಿಚಯಬಲನಪ್ಪನ । ನತಿಶಯ ಧವಳನ ಸಭಾಸದರ್ ಮನ್ನಿಸುವರ್ ॥
ವ್ಯಾಕರಣ ಕಾವ್ಯ ನಾಟಕ । ಲೋಕ ಕಳಾ ಸಮಯಮಾದಳಂಕೃತಿಗಳೊಳಂ ।
ವ್ಯಾಕುಳನಲ್ಲದನೇಕೆ ವಿ । ವೇಕ ಬೃಹಸ್ಪತಿಯ ನಗರಮುಂ ಪುಗುತರ್ಪಂ॥ (1.5-6)

44 ದೋಸಮನೆ ಗುಣದವೋಲ್ ।
ದ್ಭಾಸಿಸಿ ಕನ್ನಡಮೊಳೊಲ್ದು ಪೂರ್ವಾಚಾರ್ಯರ್ ।
ದೇಸಿಯನೆ ನಿಱಸಿ ಖಂಡ ।
ಪ್ರಾಸಮನತಿಶಯಮಿದೆಂದು ಯತಿಯಂ ಮಿಕ್ಕರ್ ॥

45 ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಈ ಪದ್ಯ ನೋಡಿ-
ತಾರಾಜಾನಕಿಯಂ ಪೋಗಿ ತಾರಾ ತರಳನೇತ್ರೆಯಂ
ತಾರಾಧಿಪತಿ ತೇಜಸ್ವಿ ತಾರಾದಿವಿಜಯೋದಯಾ ॥ (2-130)

46 IA. X. P. 61

47 EC. VIII. Nagar. 62 (ಕಲಸಿಕೊಂಡಿರುವ ತ್ರಿಪದಿಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ

ಕೊಟ್ಟಿರುವುದಕ್ಕೆ, ನೋಡಿ—ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ, ಪು. 32.

48 ಅಥವಾ, ವಿದ್ಯಾನಂತರೇ ತಿರುಳ್ಗನ್ನಡ ಪ್ರದೇಶದ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು, ಬೇರೆ ಉಪಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ('ಕನ್ನಡಂಗಳ್') ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದಾಗ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದ ವಿಶಿಷ್ಟೋಕ್ತಿಗಳು (idioms) ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಹಜ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರ ಖಂಡಿಸಿರುವುದು ಇದನ್ನೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಲಿಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿದೆ.

49 ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ, 1.68.

50 ದಶರೂಪಕ (ಅನು. ಕೆ. ವಿ. ಸುಬ್ಬಣ್ಣ.), ಪು. 177-8.

51 A. B. Keith : The Sanskrit Drama, P. 346.

52 ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ (ಸಂ. ಡಿ. ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್.), ಪು. 113.

53 ವರ್ಧಮಾನಪುರಾಣಂ (ಸಂ. ಎಂ. ಮರಿಯಪ್ಪ ಭಟ್ಟ ಮತ್ತು ಎಂ. ಗೋವಿಂದ ರಾವ್.), 7-57.

54 ಚೆನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು (ಸಂ. ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ), ಪು. 343.

55 ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ, 1.32, 3.4-5.

56 'ಚತ್ತಾಣ' ಮತ್ತು 'ಬೆದಂಡೆ' (ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ಣಾಟಕ, 44.4, ಪು. 83)

57 ಅದೇ, ಪು. 90-1.

58 ಅದೇ, ಪು. 92.

59 'ಚಿತ್ರಾಯತನ'ವು ಚತ್ತಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಛಂದೋವೈವಿಧ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀ. ಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ.

60 ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ: 'ಬೆದಂಡೆ', (ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ. 2, ಪು.242-5.)

61 ಬಹುಶಃ ಸು. 850 ಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಂಪೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಶ್ರಿ ವಿಜಯನು ಚಂದ್ರಪ್ರಭ ಪುರಾಣವನ್ನು ಬರೆದವನಾಗಿದ್ದರೆ, ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದನಂತರ ಆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆದಿರಬೇಕು.

62 ಸಂಸ್ಕೃತಪದವನ್ನು ಅದು ಇರುವಂತೆಯೊ ಅಥವಾ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಅತ್ಯಲ್ಪ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡೊ ಸ್ವೀಕರಿಸಿದರೆ ಅದು 'ಸಮ ಸಂಸ್ಕೃತ' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ (ಉದಾ : ರಾಮ, ಲಕ್ಷ್ಮಿ, ಗಂಗೆ, ಕ್ಷುತ್ತು ಇತ್ಯಾದಿ).

63 ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ : ಕರ್ಣಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆ, ಸಂ. 1. ಪು. 20.

64 ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ, ಪೀಠಿಕೆ, LXii.

65 ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ, ನೋಡಿ ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ: ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಪು. 109-23.

66 'ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ-ಪ್ರಾಚೀನಕಾಲ' (ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳು), ಪು. 14–18.

67 ಅದೇ, ಪು. 18.

68 ತುಂಬಲೂರಾಚಾರ್ಯನೂ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತನಾದ ಶ್ರೀವರ್ಧದೇವನೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಮೊದಲು ಭಾವಿಸಿದ ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ಮುಂದೆ

ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ತಿದ್ದಿಕೊಂಡು ಶಾಸನೋಕ್ತ ಶ್ರೀವರ್ಧದೇವನು ತಮಿಳು ಚೂಡಾಮಣಿ ಕಾವ್ಯದ ಕರ್ತೃವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದಾರೆ (ನೋಡಿ : History of Kannada Literature. Mysore, 1940. P. 5).

69 ಕವಿಚರಿತೆಕಾರರು ತುಂಬಲೂರಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಸು. 650 ಎಂದು ತೇದಿ ಕೊಡಲು ಕಾರಣ ಅವನೂ ದಂಡಿಯಿಂದ (ಸು. 7ನೆ ಶತಮಾನ) ಸ್ತುತನಾದ ಶ್ರೀವರ್ಧದೇವನೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದು. ಅವರೇ ತಮ್ಮ ಕವಿಚರಿತೆಯ ಮೊದಲ ಸಂಪುಟವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿದ್ದರೆ, ಶ್ರೀವರ್ಧದೇವನ ಹೆಸರು ತೆಗೆದುಹಾಕಿ, ತುಂಬಲೂರಾಚಾರ್ಯನ ಕಾಲ ಸು. 850 ಅಥವಾ 900 ಎಂದು ತಿಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

70 ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳಿಗೆ, ನೋಡಿ-'ಅಸಗ'-(ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವಕೋಶ, ಮೈಸೂರು, ಪು. 590-1)

71 ಕರ್ನಾಟಕದ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳು (ಎನ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣರಾವ್ ಮತ್ತು ಆರ್. ಎಸ್. ಪಂಚಮುಖಿ), ಪು. 46-7.

72 ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನದ 295ನೇ ಪದ್ಯ-
ಅಂತಂತೆನೆ ಪರಿಚಾರಕಿ । ಗಿಂತೆಂದಂ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿ ಕಳೆ ಕಳೆ ಸಿತಗಂ ।
ಗಿಂತು ಕಿಡಿಸುವುದೆ ತಪಮುನ । ದೆಂತುಂ ಗಿರಿಸುತೆಯ ಬಯಸಲಾತಂ ದೊರೆಯೇ ॥
ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನದಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಸುಮಾರು 13 ಪದ್ಯಗಳಿವೆ.

73 ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನ, ಪದ್ಯ 488.

74 ಮೂರು ಉಪನ್ಯಾಸಗಳು, ಪು. 111.

75 "ಕತೆ ಪಿರಿದಾದೊಡಂ ಕತೆಯ ಮೆಯ್ಗಿಡಲೀಯದೆ ಮುಂ ಸಮಸ್ತ ಭಾರತಮನಪೂರ್ವಮಾಗೆ ಸಲೆ ಪೇಟ್ದ ಕವೀಶ್ವರರಿಲ್ಲ..."(1-11)

76 'ಈಗ ದೊರೆಯದ ಕೆಲವು ಹಳಗನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳು' (ಕನ್ನಡನುಡಿ, 4.6)

ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ : ಮಾರ್ಗಕವಿ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ

'ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಈಚೆಗೆ ವಿಮರ್ಶೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೇಳಿ ಬರುತ್ತಿರುವ ಮಾತು. ಸಾಹಿತಿಗಳಿಗೆ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಇರಬೇಕು ; ಆ 'ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಇಲ್ಲದವನು ಕವಿ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತಿ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಉತ್ತಮ ಕವಿ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತಿ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರ; ಕವಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಹೊಣೆಗಾರಿಕೆ ಇರಬೇಕು; 'ಸೋಷಿಯಲ್ ಕಮಿಟ್‌ಮೆಂಟ್' ಇಲ್ಲದೆ ಬರೆಯುವ ಸಾಹಿತಿಯ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ ;-ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಳಸುವವರಿಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಸಾರಿ ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇರುವಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಅವು ಹೊಸ ಮಾತುಗಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಸಮಾಜವಾದದ ಹೊಸ ಯುಗಕ್ಕೆ ಅವು ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಳಸುವುದು ಒಂದು ಮೋಜಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವ ಅಪಾಯವಿದೆ. ಆದರೆ ಗಂಭೀರ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಸಾಹಿತಿಗಳು ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶಕರು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು, ತೋರಿರುವ ಸಂದೇಹ, ಕೊನೆಗೆ ಅವು ನಿಜವಾದ ಕವಿ ಅಥವಾ ಸಾಹಿತಿಗೆ ಇರಬೇಕಾದ ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬಂತಹ ಮಾತುಗಳು-ಇವನ್ನೆಲ್ಲ ಗಮನಿಸಿದಾಗ 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ', 'ಸೋಷಿಯಲ್ ಕಮಿಟ್‌ಮೆಂಟ್' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಪರ್ಯಾಲೋಚನೆಗೆ ತಕ್ಕುವೆಂದೂ, ಅವುಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಭಾಷೆಯಾಗಿ ಬಳಸುವವರು ಅವುಗಳ ಅರ್ಥವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವೆಂದೂ ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ.

ಕವಿ ಒಬ್ಬ ಸಮಾಜ ಜೀವಿ. ಇತರ ಅನೇಕರಂತೆ ಅವನೂ ಬದುಕುತ್ತಾನೆ. ಅವನಿಗೆ ಆಗುವ ಅನುಭವಗಳು ಇತರ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಆಗುವ ಅನುಭವಗಳೇ. ಸಮಾಜದ ಒಳಿತು, ಕೆಡುಕುಗಳನ್ನು, ನೋವು, ಸುಖ, ನಿರಾಸೆ, ಅನ್ಯಾಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಅವನೂ ಇತರರಂತೆಯೇ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ, ಅನುಭವಿಸುತ್ತಾನೆ, ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಅವನು ತನ್ನಲ್ಲಿರುವ ವಿಶಿಷ್ಟ ಶಕ್ತಿಯಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಶಿಕ್ಷಣದಿಂದಲೋ (training) ತನಗೆ ಅನ್ನಿಸಿದ್ದನ್ನು ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಯಾವನೇ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಅವನು ಕವಿಯಾಗಿರಲಿ, ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನಾಗಿರಲಿ, ವಿಜ್ಞಾನಿಯಾಗಿರಲಿ— ತನ್ನ ಕಾಲದ ಪರಿಸರದಿಂದ ಬದ್ಧನಾಗಿರುತ್ತಾನೆ.

ವಿಜ್ಞಾನಿಯ ಸಂಶೋಧನೆ ಅವನಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ನಡೆದ ಸಂಶೋಧನೆಗಳ ಫಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಕವಿಯ ಮೂಲ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾದ ಸಮಕಾಲೀನ ಜೀವನದ ಒಟ್ಟು ಆಲೋಚನೆ ಅನುಭವಗಳು ಅವನ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತವೆ. ಅವನ ಕೃತಿಗೆ ಒಂದು ಮಿತಿಯನ್ನೂ ಹಾಕುತ್ತವೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ, ಕವಿಯೂ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಒಟ್ಟು ಜೀವನದೊಂದಿಗೆ ಎಂತಹ ಸಂಬಂಧವಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದು ಮೇಲಿನ ಸಂಗತಿಗಿಂತ ಬಹಳ ಮುಖ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕಾಲಕಾಲಕ್ಕೆ ಜೀವನದ ಮಾರ್ಗ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಬಹುದು, ಆದರೆ ಜೀವನದ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಬಹುಶಃ ಒಂದೇ. ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಬೆಂಕಿ ಹತ್ತಿ ಉರಿಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹಸಿಯ ಕೊರಡಾದರೆ ಏನೂ ಮಾಡಲಿಕ್ಕಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ನಿಜವಾದ ಕವಿ ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಜೀವನದ ಜೊತೆ ತನ್ನನ್ನು ಸಂಬಂಧಿಸಿಕೊಂಡು ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದಗೆ, ಆಗ ಆ ಜೀವನ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಫಲಿತವಾಗುತ್ತದೆ, ಮೂರ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕವಿಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಮಾಜ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಬಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು—ಸಮಾಜದ ಚಿತ್ರಣ ಅದು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಇರುವಂತೆಯೇ ಬರಬಹುದು. ಎರಡು—ಬಹುಶಃ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯ, ಸಮಾಜವನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ಕವಿ ಅದರ ಆದರ್ಶ ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳಿಗೆ ಮುಖವಾಣಿಯಾಗುವುದು ಅದರ ಸಮಸ್ಯೆ ತುಡಿತಗಳನ್ನು ಅವನು ತನ್ನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿ ತನ್ನ ರಂಜಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಓದುಗರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಂತೆಯೇ ಅವರ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ ಅದು 'ಉಪದೇಶಾತ್ಮಕ' (ಇದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡೇ ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಆಲಂಕಾರಿಕರು 'ಕಾಂತಾಸಮ್ಮಿತತಯೋಪದೇಶಯುಜೇ' ಎಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದರು.) 'ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ–ಏನಾದರೂ ಅರ್ಥವಿದ್ದರೆ–ನಾನು ಮೇಲಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೇನೆ. (ಸೋಷಿಯಲ್ ರೆಲೆವೆನ್ಸ್, ಕಮಿಟ್‌ಮೆಂಟ್ ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ಅದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದಿರದಿದ್ದರೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಅರ್ಥವಲಯಕ್ಕೇ ಬರುತ್ತವೆ.)

ಈ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವ ಬಯಕೆ ಇದ್ದರೂ, ಈ ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಈಗಾಗಲೇ ಈ ಮುನ್ನುಡಿ ಭಾರವಾಗುವುದೆಂದು ನನಗೆ ಅನ್ನಿಸುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಆ ಮಾತನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಹಳೆಯ ಕನ್ನಡಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಮಾರ್ಗ', 'ದೇಸಿ' ಎಂಬ ಶಬ್ದಗಳು ಬಳಕೆ

ಯಾಗಿವೆ. 'ಮಾರ್ಗ' ಎನ್ನುವುದು ವಸ್ತು, ಭಾಷೆ, ಶೈಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದನ್ನೂ, 'ದೇಸಿ' ಎಂಬುದು ಕವಿ ತೋರುವ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಗಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ, ಒಂದೇ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗ, ದೇಸಿಗಳೆರಡೂ ಬಂದಿರಬಹುದು, ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರ್ಗ ಕಾವ್ಯ ಎಂಬುದು ಚಂಪೂಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೂ, ದೇಸಿಕಾವ್ಯವೆಂಬುದು ಚಂಪೂ ಹೊರ ಪಡಿಸಿ ಉಳಿದ ಷಟ್ಪದಿ, ಸಾಂಗತ್ಯ, ತ್ರಿಪದಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಸು ತ್ತದೆ. ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ, ಮಾರ್ಗಕಾವ್ಯವು ಹಳಗನ್ನಡ ಭಾಷೆಯ ಎಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಕೃತಿ ಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆಗ ಅದರಲ್ಲಿ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯಂತಹ ಗದ್ಯಕೃತಿಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ನಾನು ಈ ವಿಶಾಲಾರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಮಾರ್ಗಕಾವ್ಯ'ವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಮಾರ್ಗ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇದ್ದಿತೇ ?. ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅನೇಕರಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಅಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಅವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತೀರ್ಮಾನವಾದ, ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಖಚಿತವಾದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಅಂತಹ ಪ್ರಶ್ನೆಯಿಂದ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು ಎಂದು ಅವರ ವಾದವಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಅವರ ಮನಸ್ಸಿನ ಮುಂದೆ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರು ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವುದರಿಂದ, ಅವರು ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಮಾರ್ಗಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಪನೊಬ್ಬನನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದ ಕವಿಗಳದ್ದೆಲ್ಲ, ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಪಾಂಡಿತ್ಯಪೂರ್ಣವಾದ ವ್ಯರ್ಥಬರಹ, ಕನ್ನಡ ಎಂ.ಎ. ಓದುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಯಾವುದೋ ಕರ್ಮದ ಫಲವಾಗಿ ಓದಲೇಬೇಕಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಹಳೆಯ ಕಗ್ಗಗಳು. ಇಂತಹ ಅವಜ್ಞೆ ಕನ್ನಡವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸಮಾಡುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸಿ ಪ್ರಯೋಜನವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅನ್ನಿಸಿದೆ.ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಕೇವಲ ಔದಾಸೀನ್ಯದ ಫಲವಾಗಿ ನಮ್ಮ ಹಳೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ತೀರ ಅನ್ಯಾಯವಾಗಿದೆಯೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ ವಿಲ್ಲ. ಈ ಔದಾಸೀನ್ಯಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲೊಂದು ಮಾರ್ಗಕಾವ್ಯಗಳ ಭಾಷೆ ಹಳಗನ್ನಡವು ಕ್ಲಿಷ್ಟವಾಗಿರುವುದು.ಈ ಮಾತು ನಿಜ. ಆದರೆ,ಹಳಗನ್ನಡವು 'ನಮಗೆ' ಹಳೆಯ ಕನ್ನಡವೇ ಹೊರತು ಒಂಬತ್ತು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಅದು ಸಮಕಾಲೀನ ಕನ್ನಡವೇ ಆಗಿತ್ತು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಆ ಮಾರ್ಗಕವಿಗಳು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೃತಿರಚನೆ ಮಾಡಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹುಟ್ಟು ಹಾಕದೇ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ, ಕನ್ನಡವೂ ಇತರ ಅನೇಕ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಂತೆ ಒಂದು ಕೇವಲ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಿತ್ತೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃಷಿ ಮಾಡದೇ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ನಾವು ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಮಾತನಾಡುತ್ತ, ಹೊರಗೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ

ಭಾಷೆಯಾಗಿ ತಮಿಳನ್ನೋ, ತೆಲುಗನ್ನೋ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಿವು. ಸಂಸ್ಕೃತ ಪ್ರಾಕೃತಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಾಂಡ ಪಂಡಿತರಾಗಿದ್ದ ಆ ಕವಿಗಳು, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಜೈನಕವಿಗಳು ಕೃತಿರಚನೆಗೆ ಕನ್ನಡವನ್ನು ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವರಿಗೆ ಇದ್ದ ಜ್ವಲಂತ ಕಳಕಳಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಜೈನಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಮತ ಪ್ರಸಾರಕ್ಕೆ ದೇಶೀಯ ಭಾಷೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದರು, ನಿಜ. ಆದರೆ, ಮತಪ್ರಸಾರವೂ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಅದರ ವಲಯದಲ್ಲಿ, ಜನತೆಯ ಉದ್ಧಾರದ ಪ್ರಯತ್ನವೇ ತಾನೆ ! ಮಾರ್ಗಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗರಾದ ಕೆಲವರ ಹೆಸರುಗಳು ಮಾತ್ರ ಗೊತ್ತಿವೆ. ಅವರ ಕೃತಿಗಳಾಗಲಿ ಕೃತಿಗಳ ಹೆಸರಾಗಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆಯನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಏನೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಆದರೆ ಅವರ ಬಳಿಕ ಬಂದ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಕಾರನ ಕನ್ನಡ ನಾಡು, ನುಡಿ, ಜನರ ಪ್ರೇಮ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ಅವನು ತನಗಿಂತ ಹಿಂದಿನವರ ಕಾವ್ಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದಿರುವ ಒಂದು ಪದ್ಯ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ ;

> ಪಾಪಮಿದು ಪುಣ್ಯಮಿದು ಹಿತ। ರೂಪಮಿದಹಿತ ಪ್ರಕಾರಮಿದು ಸುಖಮಿದು ದುಃ ।
> ಖೋಪಾತ್ತಮಿದೆಂದಱಿಪುಗು । ಮಾ ಪರಮಕವಿಪ್ರಧಾನರಾ ಕಾವ್ಯಂಗಳ್ ॥

ಸಂಸ್ಕೃತ ಕವಿಗಳಾಗಲಿ, ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳಾಗಲಿ–ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಮಹಾಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯಗಳು ಜನರಿಗೆ ಬದುಕುವ ಬಗೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ ಅವರ ಜೀವನವನ್ನು ಉತ್ತಮ ಪಡಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕಾರನ ಆಶಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಕವಿಗಳ ಆಶಯವೂ ಇದೇ : ತಮ್ಮ ಕೃತಿ ಗಳನ್ನು ಓದಿ ಜನ ಬದುಕಬೇಕು, ಧರ್ಮಮಾರ್ಗವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕಥೆಗಳ ಕೊನೆಗೆ ಬರುವ ಫಲಶ್ರುತಿಯ ವಾಕ್ಯಗಳನ್ನು ("....ದರ್ಶನ ಜ್ಞಾನ ಚಾರಿತ್ರಂಗಳಂ ಸಾಧಿಸಿ ಸ್ವರ್ಗಾಪವರ್ಗ ಸುಖಂಗಳಂ ಭವ್ಯರ್ಕಳೆಯ್ದುಗೆ") ಗಮನಿಸಬೇಕು. ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯನ್ನು ಬರೆದ ಕೃತಿಕಾರ ಯಾರೇ ಇರಲಿ, ಅವನು ತನ್ನ ಜನರಿಗಾಗಿ ಅಥವಾ ತನ್ನ ಜನರಾದ ಜೈನರಿಗಾಗಿ ಕೃತಿರಚನೆ ಮಾಡಿದನೇ ಹೊರತು, (ಜೈನ) ಪಂಡಿತರಿಗಾಗಿ ಅಲ್ಲ.

ಪಂಪ ತನಗೆ ಕೃತಿರಚನೆ ಮಾಡಲು ಪ್ರಚೋದಿಸಿದವರು ಪಂಡಿತರೆಂದು ಆದಿ ಪುರಾಣ, ಪಂಪಭಾರತಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ("ತ್ರಿದಶಸ್ತುತ್ಯಮಿದಾದಿ ದೇವ ಚರಿತಂ ಕರ್ಣಾಮೃತಸ್ಯಂದಿಯ | ಕ್ಕಿದು ಭವ್ಯಾವಲಿಗೆಂದು ಪೇೞಿಸೆ ಬುಧರ್ ಸ್ವರ್ಗಾಪವರ್ಗಕ್ಕಮಾ | ಸ್ಪದಮಪ್ಪಾದಿಪುರಾಣ ವಸ್ತುಕೃತಿಯಂ ಪೇೞ್ದಂ ಬೆಡಂಗಪ್ಪ ಮಾ | ರ್ಗದೊಳಂ ದೇಸೆಯೊಳಂ ಪೊದಱ್ದೆಸೆವಿನಂ ಸಂಸಾರಸಾರೋ ದಯಂ" "... ಪೇೞಿಮ್ಖೊಡೆ ಪಂಪನೆ ಪೇೞ್ಗುಮೆಂದು ಪಂಡಿತರೆ ತಗುಳ್ದು ಬಿಚ್ಚಱಿಸೆ

ಪೇಬಲೊಡರ್ಚಿದೆನೀ ಪ್ರಬಂಧಮಂ".) 'ಪಂಡಿತ', 'ಬುಧ' ಎಂದರೆ ಸಹೃದಯ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. (ಸಹೃದಯತೆ ಇಲ್ಲದ ಪಂಡಿತರನ್ನು 'ಶುಷ್ಕವೈಯಾಕರಣ'ರೆಂದೂ 'ಬೆಳ್ಳಕ್ಕರಿಗ'ರೆಂದೂ ಅವನೇ ಗೇಲಿ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು). ಆರಿಸಿದ ಎಲ್ಲೋ ಕೆಲವರಿಗಾಗಿ, ಶಾಲು ಹೊದೆದು ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ನಾಲ್ಕು ಜನ ಪಂಡಿತರಿಗಾಗಿ ಅವನು ಕಾವ್ಯ ಬರೆದಿದ್ದರೆ, ತಾನು ತನ್ನ ಕೃತಿ ಪಂಪಭಾರತದ ರಚನೆಯಿಂದ 'ನಾಡೋಜ'ನಾದೆ ಎಂದು ಪಂಪ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. 'ನಾಡೋಜ' ಎಂದರೆ ನಾಡಿನ ಉಪಾಧ್ಯಾಯ, ಇಡೀ ದೇಶದ ಬೋಧಕ ಎಂದರ್ಥ. ತನ್ನ ಆಗಮಿಕ ಕೃತಿಯಾದ ಆದಿಪುರಾಣದಿಂದ ಭವ್ಯರೂ ಜೈನರೂ ಲೌಕಿಕ ಕೃತಿ ಪಂಪಭಾರತದಿಂದ ಇಡೀ ನಾಡೂ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನವನ್ನು ಪಡೆಯಲಿ ಎಂದು ಪಂಪ ಆಶಿಸಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾಲದ ತ್ಯಾಗ, ಶೌರ್ಯ, ಔದಾರ್ಯ, ನನ್ನಿ, ಅಭಿಮಾನ, ಕೀರ್ತಿ ಎಂಬ ಪ್ರಮುಖ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ಜೀವನದ ಸಮಗ್ರ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಬಗೆಯನ್ನು ನಾನು ನನ್ನ ಎರಡು ಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಧಾರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದೇನೆ ("ಪಂಪಕವಿ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯ ಪ್ರಸಾರ", "ಪಂಪಕವಿ ಮತ್ತು ಯುಗಧರ್ಮ"). ಅದರಲ್ಲೂ, ಮೊದಲ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಅವನ ಪಂಪಭಾರತ ಬಂದ ಬಳಿಕ, ಅಲ್ಲಿಯ ಒಂದೊಂದು ಪಾತ್ರವೂ ಒಂದೊಂದು ಮೌಲ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ, ಪಂಪಭಾರತ ಪ್ರಚಾರಗೊಂಡು ಒಂದು ಜನಪ್ರಿಯ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಮುಂದಿನ ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳವರೆಗೆ ನಾಡಿನ ಜನತೆಯ ಮೇಲೆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಬೀರಿದ್ದಕ್ಕೆ ಶಾಸನಾಧಾರಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. 'ನಾಡಿನ ಜನತೆ' ಎಂದರೆ, ಕಾವ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮತ್ತೆ ಓದು, ಬರಹ ಬಲ್ಲ ವಿದ್ಯಾವಂತ ವರ್ಗವೇ.

ಜನರಿಗಾಗಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದೆನೆಂದು ಪಂಪ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ಮಧುರ ತಾನು 'ಪಂಡಿತ'ರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಬರೆದಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ("ಪಂಡಿತರುಂ ವಿವಿಧ ಕಳಾ ಮಂಡಿತರುಂ ಕೇಳತಕ್ಕ ಕೃತಿಯಂ ಕ್ಷಿತಿಯೊಳ್ ಕಂಡರ್ ಕೇಳ್ದೊಡೆ ಗೊರವರ ಡುಂಡುಬಿಯೇ ಬೀದಿವರಿಯೆ ಬೀರನ ಕತೆಯೇ ?"). ಮಧುರನ ಕಾಲಕ್ಕೆ (ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ ಶತಮಾನ) ಹಳಗನ್ನಡ ಒಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾಷೆಯಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಪಂಡಿತರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ತಿಳಿಯುವಂತಹುದಾಗಿತ್ತು. ಹಳಗನ್ನಡವು ನಡುಗನ್ನಡವಾದ ಮೇಲೂ ಜೈನಕವಿಗಳು ಅನೇಕ ಕಾಲ ತಮ್ಮ ಮೊದಲ ಕವಿಗಳ ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಬಳಸುವುದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದ್ದು ಕಾವ್ಯಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯ ಓದುಗರಿಗೂ ಇದ್ದ ಕಂದಕ ಇನ್ನೂ ಅಗಲವಾಗಲು ಕಾರಣವಾಯಿತು. ಇದಕ್ಕೆ ನೇಮಿಚಂದ್ರ ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅವನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಜೀವಸತ್ವವೂ ಕಾಣದು. ಅದೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿದ್ದ ನಯಸೇನ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ

ಸಂಸ್ಕೃತವನ್ನು ಅತಿಯಾಗಿ ಬೆರಸುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಹೂಡಿದ. ಜಾನಪದ ಅಂತಸ್ಸತ್ವದ ಚಂಪೂಕಾವ್ಯ 'ಧರ್ಮಾಮೃತ'ವನ್ನು ಅವನು ರಚಿಸಿದ. ಅದರಲ್ಲಿ ಗಾದೆಯ ಮಾತುಗಳು, ಲೋಕೋಕ್ತಿಗಳು ಕಿಕ್ಕಿರಿದಿವೆ, ನಿಜ. ಚಂಪುವಾಗಿದ್ದರೂ ಭಾಷೆ ಇದ್ದುದರಲ್ಲಿ ಸರಳವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಕೃತಿ ಪಂಪ, ರನ್ನರ ಕೃತಿಗಳಂತೆ ಓದಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾಷೆಯ ಜೀವಂತ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಕಾವ್ಯ ಹೇಗೆ ಸೊರಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ನಿದರ್ಶನ. ಸಂಸ್ಕೃತದ ವಿರುದ್ಧ ಬಂಡೆದ್ದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಕವಿ ಆಂಡಯ್ಯನ ಭಾಷೆ ತೀರ ಕೃತಕ. 'ಮಾತನಾಡಿದ ವೊಲ್ ಅಂದವನಾಳ್ದಿರೆ' ಎಂಬ ಅವನ ಆದರ್ಶ* ಬರಿಯ ವ್ಯರ್ಥ ಮಾತು ಎಂಬುದು ನಿರ್ವಿವಾದ ಸಂಗತಿ. ಜೈನಪುರಾಣಗಳ ಕೊರಕಲಿಗೆ ಸಿಕ್ಕ ಜನ್ನನ ಅನಂತನಾಥ ಪುರಾಣದ ಭಾಷೆಗೂ ಅದೇ ಕವಿಯ ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯ ಭಾಷೆಗೂ ಇರುವ ಶೈಲಿಗಳ ಅಂತರವು ಅಧ್ಯಯನ ಯೋಗ್ಯವಾದುದು.

ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾಷೆಯ ಸಂಪರ್ಕವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಹೇಗೆ ಕಾವ್ಯವು ಸಹೃದಯರಿಂದ ದೂರವಾಗಿ ಪಂಡಿತಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಚಂಪೂ ಇತಿಹಾಸ ಒಳ್ಳೆಯ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಟ್ಟು ನೂರಿಪ್ಪತ್ತಕ್ಕೆ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟಂತಿರುವ ಮಾರ್ಗಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಕಾಲೀನ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಾತಿರಲಿ, ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಐತಿಹಾಸಿಕ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಕೃತಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ನಿರಾಸೆ ಉಂಟುಮಾಡುವಂತಹುದು. ಷಡಕ್ಷರಿಯ ವೃಷಭೇಂದ್ರವಿಜಯ ಬಸವನನ್ನು ವಸ್ತುವನ್ನಾಗಿ ಆರಿಸಿಕೊಂಡರೂ, ಕವಿ ಆರಿಸಿಕೊಂಡ ಪ್ರಕಾರ, ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ತಾಳಿದ ಧೋರಣೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಮುಖ್ಯ ಪಾತ್ರ ಸಿಕ್ಕು ನರಳುತ್ತಿರುವಂತೆ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಸವನಾಗಲಿ ಅವನ ಆಂದೋಲನವಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ಕಣ್ಣು ಮುಂದೆ ಅರಳಿ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಚಂಪೂ ಕವಿಗಳ ವಸ್ತು ಪೌರಾಣಿಕ ಮತ್ತು ಅವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಇದ್ದುದು ರಾಜಾಶ್ರಯದಲ್ಲಿ (ಪಂಪ, ರನ್ನ, ಚಿಕ್ಕುಪಾಧ್ಯಾಯ, ನಾಗವರ್ಮ), ಅನೇಕರು ಉನ್ನತ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ದ್ದವರು, (ದುರ್ಗಸಿಂಹ, ಜನ್ನ, ಚಾವುಂಡರಾಯ, ತಿರುಮಲಾರ್ಯ), ಇನ್ನು ಕೆಲವರು ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಾಗಿದ್ದುಕೊಂಡು ಮಠಗಳಲ್ಲಿ ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದವರು (ನಯಸೇನ, ಷಡಕ್ಷರಿ). ಇವರೆಲ್ಲಾ ಒಟ್ಟಾರೆ ರಾಜತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವರು. ಆದ್ದರಿಂದ, ಅವರ ಕಾವ್ಯ ವಸ್ತುಗಳೆಲ್ಲ ಬಹುತೇಕ ಪೌರಾಣಿಕ ರಾಜ ರಾಣಿಯರಿಗೆ, ಮತ್ತು ಅವರ ಆಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ

* ಸೊಗಯಿಪ ಸಕ್ಕದಂ ಬೆರೆಸಿದಲ್ಲದೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕಬ್ಬಮಂ । ಬಗೆಗೊಳೆ ಪೇಳಲಾರಿರನಿತುಂ ಸಲೆ ಮುನ್ನಿನ ಪೆಂಪನಾಳ್ದ ಕ । ಬ್ಬಿಗರದು ಮಾತನಾಡಿದವೊಲಂದಮನಾಳ್ದಿರೆ ಪೇಳ್ವ ಬಲ್ಪು ನೆ । ಟ್ಟಗೆ ದೊರೆಕೊಂಡುದಿಂತಿವನೊಳಲ್ಲದೆ ಕೇಳ್ದೊರೆಕೊಳ್ಳದಾರೊಳಂ ॥

ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟವೇ. ತೀರ್ಥಂಕರರಂತಹ ಮಹಾವೈರಾಗ್ಯಪರರೂ ಪುಣ್ಯಕರ್ಮದ ಫಲವಾಗಿ ರಾಜರಾಗಿಯೇ ಹುಟ್ಟಿ ಮುಂದೆ ಸಿದ್ಧಿ ಪಡೆದರು. ರಾಜತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಇಂತಹ ಉಜ್ವಲ ಭಾವನೆ ಇದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಕಾವ್ಯವಸ್ತು ರಾಜ ರಾಣಿಯರಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿದ್ದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. (ದೇಶೀಯವಾದ ಜನಪದ ಕಥೆಗಳೂ ಬಹುತೇಕ ರಾಜ ರಾಣಿಯರವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು) ತಿರುಮಲಾರ್ಯನ ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಜ ವಿಜಯ, ಲಿಂಗಣ್ಣನ ಕೆಳದಿ ನೃಪವಿಜಯದಂತಹ ಶುದ್ಧ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದುವೆಲ್ಲ ಧಾರ್ಮಿಕ ವಲಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ವಸ್ತುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುವಾಗಿವೆ.

ಇದರಿಂದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾದ ಕೆಲವು ಮಿತಿಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಶುದ್ಧ ಲೌಕಿಕ ವಾಸ್ತವ ಜೀವನದ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮಾರ್ಗ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರಬೇಕೆಂದು ಪಂಡಿತರು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಹದಿನೆಂಟು ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅರ್ಧದಷ್ಟು ನೇರವಾಗಿ ರಾಜನ ಮತ್ತು ಅವನ ವಂಶದವರ ವರ್ಣನೆಗೆ ಮೀಸಲು. ಉಳಿದ ಅರ್ಧದಷ್ಟು ಪ್ರಕೃತಿ ವರ್ಣನೆಗಳಾದರೂ ಅಲ್ಲೂ ಬರತಕ್ಕಂಥವು ರಾಜನ ಸುಖಾಂತರ ನೋಡಿ ಮಾಡಿದ ವರ್ಣನೆಗಳೇ. ಹರಿಹರ ರಾಜಪೋಷಣೆಯನ್ನು ಧಿಕ್ಕರಿಸಿ ನಿಂತದ್ದರಿಂದ ಅವನ ರಗಳೆಗಳ ಕಾವ್ಯಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ಮಡಿವಾಳ, ರೈತ, ಕುಂಬಾರ, ನೇಕಾರ, ಹುಲ್ಲು ತರುವಾತ, ಗಂಡನನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿ ದಿಟ್ಟೆಯಾಗಿ ನಿಂತ ಹೆಣ್ಣು, ದನಗಾಹಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಕೆಳವರ್ಗದ ಅಥವಾ ಸಮಾಜದ ಅವಹೇಳನಕ್ಕೆ ತುತ್ತಾದವರ ಚಿತ್ರಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. (ಅಲ್ಲೂ ಅವರನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಭಕ್ತರನ್ನಾಗಿ ನೋಡುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಆದರೆ ಅವನ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯ 'ಗಿರಿಜಾ ಕಲ್ಯಾಣ'ದ ವಸ್ತು ಸಂಪೂರ್ಣ ಪೌರಾಣಿಕ–ಇತರ ಚಂಪೂಕಾವ್ಯಗಳಂತೆಯೇ).

ಅದು ಹಾಗಿರಲಿ. ಪೌರಾಣಿಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡರೂ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಜೀವನ ಹಾಗೇ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಯಾವ ಚಿತ್ರ ದೊರಕದಿದ್ದರೂ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆಯ ಚಿತ್ರ ದೊರಕುತ್ತದೆ (ಅಲ್ಲೂ ತಿರುಗಾಡಿ ವಿಹರಿಸಬೇಕಾದವನು ರಾಜ ಮತ್ತು ಅವನ ಆಪ್ತರು. ಹರಿಹರನ ಗಿರಿಜಾ ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ಗಿರಿರಾಜನ ಜೊತೆ ನಾರದ ಮಹರ್ಷಿಗಳೂ ಸಂಚರಿಸಿ ಕಣ್ಣಿನ ಸ್ನಾನವನ್ನು ಇಂಗಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ). ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಕುಡುಕರ ಜೀವನದ ಒಂದು ಭಾಗ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಅವರು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಪಾತ್ರೆಗಳು, ಕುಡಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಮದ್ಯಗಳು, ತಾವು ಕುಡಿಯುವ ಮುನ್ನ ಬಡವರಿಗೆ ಧರ್ಮಾರ್ಥವಾಗಿ ಹೆಂಡವನ್ನು ಹೊಯ್ಸಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ('ಧರ್ಮಗಳ್ಳು')- ಈ ಚಿತ್ರ

ಗಳು ರಮ್ಯವಾಗಿದೆ, ಆದರೆ ಕುಡುಕರ ಮನೆಗಳ ಒಳಚಿತ್ರ, ಅಲ್ಲಿನ ಬಡತನ, ಕಷ್ಟ ಸಂಕಷ್ಟಗಳು ಇವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಕವಿ ಅನಾಸಕ್ತ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಟೆಗಾರರ ಜೀವನದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ತಿಳಿಯುತ್ತವೆ. ಪಂಪನಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ವೀರರ ಮತ್ತು ಯುದ್ಧಶಿಬಿರಗಳ ಚಿತ್ರ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ನಯಸೇನನ ಕೃತಿ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ನಡೆಸುವವರಿಗೆ ಒಂದು ಅಮೂಲ್ಯ ಗಣಿ. ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾಲೋಪಮೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಿಕ್ಕಿರಿದು ತುಂಬಿರುವ ಉಪಮೆಗಳ ವೈವಿಧ್ಯ ಎಂಥವರನ್ನಾದರೂ ಬೆರಗುಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಸನ್ಯಾಸಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ನಯಸೇನ ಎಷ್ಟು ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ವಿವರವಾಗಿ ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಜೀವನವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಾನೆ, ಆ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವು ಸಾಕ್ಷಿಗಳು. ಬಗೆಬಗೆಯ ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿಗಳು, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಂತದ ಜನ, ಅವರ ನಡೆ, ನುಡಿ, ಆಚಾರ ವಿಚಾರ ವೈಚಿತ್ರ್ಯಗಳು ಇವುಗಳ ಪರಿಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಇವು ಅನುಭವದ ಭಾಗವಾಗಿ ಬರದೆ, ಅವನ ಕಾವ್ಯದಿಂದ ಹೊರಗುಳಿದುಬಿಡುತ್ತವೆ. ದುರ್ಗಸಿಂಹನ ಪಂಚತಂತ್ರದ ಮೂಲವಾದ ವಸುಭಾಗಭಟ್ಟನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿ ದೊರಕಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ದುರ್ಗಸಿಂಹನದು ಎಷ್ಟು, ಮೂಲಕೃತಿಕಾರನದು ಎಷ್ಟು ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಅವಕಾಶಗಳಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ದುರ್ಗಸಿಂಹನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತನಾಡುವ ಪ್ರಾಣಿ ಪಕ್ಷಿಗಳು ಈ ಲೋಕದ ಮನುಷ್ಯರೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಕೃತಿಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸ್ಥಾನವಿದೆ.

(ಒಂದು ಕಾಲದ ಸಮಾಜದ ಹೊರಜೀವನದ ವಿವರಗಳು ಎಷ್ಟು ಬಂದಿವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ಆ ಕಾಲ ಆ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರತಿನಿಧಿತವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ.) ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಗಕವಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಪಂಪ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಟ್ಟಿಗೆ ರನ್ನ ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಇದ್ದುದು ಕ್ಷಾತ್ರಯುಗದಲ್ಲಿ. ಒಟ್ಟು ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಚ್ಚು, ವೀರಮನೋಭಾವ, ಸಾವಿನ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಲಕ್ಷ್ಯ, ಉತ್ಸಾಹ, ಅಭಿಮಾನ, ಸಾಹಸ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳು ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತಿದುವು. ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಕೀಯ ಇತಿಹಾಸವೂ ಶಾಸನಗಳೂ ಹೇಳುವ ಕತೆಯೂ ಅದೇ. ಈ ಕ್ಷಾತ್ರವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದ್ದ ಪಂಪ ಸ್ವತಃ ಶೂರನೂ ಆಗಿದ್ದು, ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಆಪ್ತನೂ ಆಗಿದ್ದುದರಿಂದ, ಆ ಯುಗದ ಒಟ್ಟು ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದ. ಹಳ್ಳಿಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಂಕ್ರಾಮಿಕವೆಂಬಂತೆ ಹರಡಿದ್ದ ಈ ಕ್ಷಾತ್ರಗುಣ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಯುಗದ ಗಾಳಿಯನ್ನೆಲ್ಲಾ ಆವರಿಸಿದೆ. ಈ ಕ್ಷಾತ್ರಗುಣದ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ ಔದಾರ್ಯ. ತನ್ನ ಬಳಿ ಇದ್ದುದನ್ನೆಲ್ಲ ದಾನ ಮಾಡುವುದು. ಹೋರಾಡುವುದು–ಕೊಡುವುದು ; ಇರಿಯುವುದು – ಈಯುವುದು ("ಈಯಲ್

ಇಟ್ಟಿಯುಲ್...."); ವೀರ–ತ್ಯಾಗ (ಬೀರ–ಚಾಗ), ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗಳಿಸುವುದು–ಹಾಗೆ ಗಳಿಸಿದ್ದನ್ನು ತಾನೊಬ್ಬನೇ ಬಳಸದೆ ಅಷ್ಟೇ ಉದಾರವಾಗಿ ದಾನ ಮಾಡುವುದು : ಇದು ಬಹುಶಃ ಯಾವುದೇ ವೀರಯುಗದ ಪ್ರಮುಖ ಲಕ್ಷಣ. ಶರಣು ಬಂದವರನ್ನು ಕಾಪಾಡುವುದು, ಸ್ವಾಭಿಮಾನ, ಕೊಟ್ಟ ಮಾತಿಗೆ ತಪ್ಪದಿರುವುದು, ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿ ಏನಾದರೂ ಆಗಲಿ ಅದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಯೇ ಸಾಧಿಸುವುದು, ಸರಿಯೋ ತಪ್ಪೋ ಛಲವನ್ನೇ ಹಿಡಿಯುವುದು ಇವೆಲ್ಲ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಗುಣಗಳೇ. ವೀರ ಯುಗದಲ್ಲಿ ದೈಹಿಕ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ದೈಹಿಕ ಸಾಧನೆ ಸಿದ್ಧಿಗಳಿಗೆ, ಮನೋ ದಾರ್ಢ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾನವನ ಇತರ ಶಕ್ತಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವುಂಟು. ಶೌರ್ಯ ವೆನ್ನುವುದು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ತಳ್ಳಿ ತಾನೇ ವಿಜೃಂಭಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯವು ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹೇಡಿಗಳಿಗೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ವಿರಾಟನಗರದ ಹೊರವಳಯದಲ್ಲಿ ಹೇಡಿಯಂತೆ ಓಡಿಬಂದ ಉತ್ತರಕುಮಾರ ಮುಂದೆ ಭಾರತ ಸಂಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಶ್ವೇತ ನೊಡನೆ ಸಾಹಸದಿಂದ ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ–ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಪಂಥವನ್ನು ಮರೆಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ('ತಾರಕನಂ ಗುಹಂ ಮುಳಿದು ಶಕ್ತಿಯನಾಂತಿಡುವಂತೆ"). ದನ ಕಾಯುವ ಸಾಮಾನ್ಯರೂ ತಮ್ಮ ತುರುಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಹಠದಿಂದ ಹೋರಾಡು ತ್ತಾರೆ. ಮಾವಂದಿರು ತಮ್ಮ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು ಅಳಿ ಯಂದಿರಿಗೆ ತಮ್ಮ ತಲೆಯನ್ನು 'ಬಟ್ಟವಟ್ಟ'ವೆಂದು ಘೋಷಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಯುದ್ಧದ ಹಿಂದಿನ ದಿನದ ಶಿಬಿರಗಳ ಚಿತ್ರ ಅತ್ಯಂತ ವಾಸ್ತವವಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ವೀರಾಲಾಪ, ವೀರರ ಮಾತುಕತೆಗಳು, ಅವರಿಗೂ ಅವರ ಪ್ರೇಯಸಿ ಯರಿಗೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳು ಪಂಪ ಭಾರತದ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಅವನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೃತಿಯಾದ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧವಿಜಯದ ಶೂರನಿಗೆ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ; ಬಾಹುಬಲಿ ಅಂಥ ಯುದ್ಧ ವಿಜಯಿಯಾದರೂ, ಅವನು ಅದರ ಫಲವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಆ ವಿಜಯವೇ ವೈರಾಗ್ಯ ಪ್ರಚೋದಕವಾಗಿ ಸನ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ತೆರಳುತ್ತಾನೆ. ಧರ್ಮವಿಜಯಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ. ಅಂಥ ಶಾಂತರಸ ಪ್ರಧಾನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ವೀರಗೋಷ್ಠಿಗಳನ್ನು ಕವಿ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ರಣ ವಾದ್ಯಗಳು ಎಂತಹ ಹೇಡಿಗೂ ಯುದ್ಧಚಾಪಲ್ಯವನ್ನು ಉಕ್ಕಿಸುತ್ತಿದ್ದುವಂತೆ ("ಎಸೆವ ರಣಾನಕ ರಾವಪ್ರಘೋಷಂ ಪೌರುಷರಸಮನುಂಟುಮಾಡಿದುದು ಪಂದೆಗಂ ಅಂದಿನ ವೀರಗೋಷ್ಠಿಯೊಳ್"). ಪಂಪಭಾರತದ ಇತರ ಅನೇಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಅಂದಿನ ವೀರಜೀವನದ ಉಸಿರಾಡುತ್ತವೆ. ಉದಾ : ವೀರಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟುವುದು, ಶತ್ರುವಿನ ರಕ್ತವನ್ನು ಹಣೆಗೆ ಬೊಟ್ಟಿಕ್ಕಿಕೊಂಡು ಕುಣಿಯುವುದು, ವೀರಗಲ್ಲು ನೆಡುವುದು—ಇತ್ಯಾದಿಗಳು. ಇವು "ಕವಿ ಬೇಕೆಂದೋ ಅಥವಾ ತಿಳಿಯದೆಯೋ

ನಮ್ಮನ್ನು ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ತಂತ್ರಗಳಾಗಿವೆ. ಮಹಾಭಾರತದ ಕತೆಯನ್ನು ಓದುತ್ತಿದ್ದರೂ ನಾವು ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಸಮಕಾಲೀನರಾಗುತ್ತೇವೆ. ಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಕವಾಗಿ ಒಂದಾದಮೇಲೊಂದರಂತೆ ಚಿಮ್ಮಿಸುತ್ತ ಒಮ್ಮೆ ಪುರಾಣದ ಮೇಲೆ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಬಿಡು ದೀಪವನ್ನು (Search Light) ಹಾಯಿಸುತ್ತ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನೆಳಲು ಬೆಳಕಿನ ಲೋಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ನಾವು ಪುರಾಣದ ಕತೆಯೊಂದನ್ನು ಓದುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಇಡುವ ಪಂಪನ ಪ್ರತಿಭೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ಕವಿಗೆ ಬರಿಯ ಮಹಾಭಾರತದ ಕತೆ ಹೇಳುವುದೇ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವನು ಆ ಹಿಂದಿನ ಕತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಕಾಲದ, ಅನುಭವದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುವುದು ಕೃತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದೆ."

ಅರಿಕೇಸರಿ ಮತ್ತು ಇತರ ದೊರೆಗಳ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ನಡುವೆ ಬರುವುದು ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶಕರ ಪ್ರಕಾರ "ಚರಿತ್ರೆಯೆಂಬ ಕಸ". ಆದರೆ ಅದು ಪುರಾಣದ ಕತೆಯನ್ನು ಸಮಕಾಲೀನವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ, ತನ್ಮೂಲಕ ನಮ್ಮನ್ನು ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸುವ ಒಂದು ಅರಿತೋ ಅರಿಯದೆಯೋ ಕವಿ ಬಳಸಿರುವ ತಂತ್ರವೇ ಆಗಿದೆ.

ಹೀಗೆ ಪಂಪನ ಮೂಲಕ ಆ ಕಾಲದ ಸಮಾಜ ಮತ್ತು ಯುಗಧರ್ಮ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಇಡಿಯಾಗಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಗದಾಯುದ್ಧವೂ ಅಂತಹುದೇ ವೀರಯುಗದ ಫಲ. ಅಲ್ಲಿಯ "ತುರುಗೋಳೊಳ್ ಪೆಣ್ಬುಯ್ಯಲೊಳ್ ಎಱೆವೆಸ ದೊಳ್ ಊರಳಿವಿನೊಳಂ ತಱಿಸಂದು ಗಂಡುತನಮನೆ ನೆರಪದವಂ ಗಂಡನಲ್ಲ ನೆಂತುಂ ಷಂಡಂ" ಎಂಬ ಮಾತನ್ನಾಗಲಿ, ಹೆಂಗಸರು ಒಡವೆ ವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬಯ ಸರು, ಬದಲು ಶಸ್ತ್ರವ್ರಣವನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನಾಗಲಿ, 'ನಿಜ ಜನನಿ ನೋಲೆವೆತ್ತಳೆ, ವೀರಜನನಿವೆಸರಂ ಪೆತ್ತಳ್' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನಾಗಲಿ ಇಲ್ಲಿ ನೋಡ ಬೇಕು. ಪೊನ್ನನ ಭುವನೈಕರಾಮಾಭ್ಯುದಯ ನಮಗೆ ದೊರಕಿಲ್ಲವಾದರೂ ಅದೂ ಒಂದು ಸಮಕಾಲೀನ ಅಂತಸ್ಸತ್ವವುಳ್ಳ ಒಂದು ಪೌರಾಣಿಕ ಕೃತಿಯೆಂದು ತೋರು ತ್ತದೆ. ("ಆನೆ ಮೇಲೆಯುಂ ಆಳ ಮೇಲೆಯುಂ ಪರಿದುದೊಂದೆ ಗಜಂ ಭುವನೈಕ ರಾಮನಾ" ಎಂಬ ಉದ್ಧೃತವಾಕ್ಯವನ್ನು ನೋಡಿ). ಬಹುಶಃ ವೀರಯುಗದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ, ಇಂದು ನಮಗೆ ದೊರಕದಿರುವ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳ (ಉದಾ : "ಕರ್ಣಾಟೇಶ್ವರ ಕಥಾ") ನೂರಾರು ಬಿಡಿಪದ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ಸಂಕಲನ ಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ.

ವೀರಯುಗವೆಂದಾಗ ಪಂಪ ರನ್ನರ ಪಾತ್ರ ಚಿತ್ರಣಗಳು ಹೇಗೆ ಮೂಲದಿಂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಎಂಬುದೂ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಚಲದೊಳ್ ದುರ್ಯೋಧನಂ ನನ್ನಿಯೊಳಿನತನಯಂ ಗಂಡಿನೊಳ್ ಭೀಮಸೇನಂ ಬಲದೊಳ್ ಮದ್ರೇಶನ್ ....” – ಪಂಪನ ಈ ಪದ್ಯ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಹಲವು ಮೌಲ್ಯಗಳೂ ಅವುಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಂತಿರುವ ಪಾತ್ರಗಳ ಹೆಸರುಗಳೂ ಬಂದಿರುವ ಅನುಕ್ರಮ ಆಕಸ್ಮಿಕವೆಂದು ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ದುರ್ಯೋಧನ, ಕರ್ಣರ ಚಲ, ನನ್ನಿಗಳು (–ತಮಿಳು, ನನಿಟ, ನಲ್ great, virtue, goodness) ಪಂಪನ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲ್ಪದರದಲ್ಲಿ ತೇಲಾಡಲು ಕಾರಣ ಅವು ಅವನ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಆಗಿದ್ದುದೇ. ಎಲ್ಲರೂ ಶೂರರೇ. ಹೋರಾಡಿ ಸಾಹಸವನ್ನು ಮೆರೆದವರೇ. 'ಧರ್ಮ'ದ ಪ್ರತಿನಿಧಿ ಧರ್ಮರಾಜ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಸಾಲಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಹೆಸರಿಲ್ಲದಿರುವುದು ವಿಮರ್ಶಕರ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದಿದೆ. ಬುದ್ಧಿ ಚಾತುರ್ಯ, ರಾಜಕೀಯ ಕೌಶಲಗಳಿಗೆ ವೀರಯುಗದಲ್ಲಿ ದ್ವಿತೀಯ ಸ್ಥಾನವೇ ಹೊರತು, ಪ್ರಥಮ ಸ್ಥಾನವಲ್ಲ. ಕೃಷ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಪಂಪನಿಗೆ ಗೌರವವಿದೆ. ಆದರೆ ಅವನನ್ನು ಯುದ್ಧಶೂರರ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ತರುವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ? ಈ ಧರ್ಮಸಂಕಟ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತೆಂದು ನಾನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಹೆಸರಿಲ್ಲದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಪಂಪ ವೀರಯುಗದವನಾದುದೇ.

ಪಂಪ, ರನ್ನರ ಬಳಿಕ ಮುಂದಿನ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮಾರ್ಗ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಯುಗವನ್ನು ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ಹರಿಹರ ತನಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಹಿಂದೆ ಆಗಿಹೋದ ಮತ್ತು ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹಸಿರಾಗಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಂದೋಲನದ ನಾಯಕರ ಮತ್ತು ಭಕ್ತರ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಕಾವ್ಯ ರಚಿಸಲು ತಾನು ಹಿಂದೆ ಬಳಸಿದ್ದ ಚಂಪೂ ಬಿಟ್ಟು ರಗಳೆಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ.

ಮಾರ್ಗ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಮಕಾಲೀನ ಸಮಾಜದ ವಿರೋಧ, ವಿಪರ್ಯಾಸಗಳನ್ನು, ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮನಗಂಡವರಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಪಂಪ ಅಗ್ರಗಣ್ಯ. ತನ್ನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ದ್ರೋಣ ತನ್ನ ಬಾಲ್ಯಗೆಳೆಯ ದ್ರುಪದನನ್ನು ನೋಡಲು ಹೋದಾಗ, ಆ ದೊರೆ ಬಡವ ದ್ರೋಣನನ್ನು ಹೀನಾಯವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಆ ಅವಮಾನದಿಂದ ನೊಂದ ದ್ರೋಣನ ಬಾಯಿಂದ ಸಿಡಿಯುವ "ಜಲಕ್ಕನೀಗಳಱಿಂ ಸಿರಿ [illegible] ಬುಧಂ" ಎಂಬ ಮಾತು ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸತ್ಯವೇ. ದ್ರುಪದ ಇಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತರಿಗೆ, ದುಷ್ಟ ಪ್ರಭುಗಳಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾದರೆ, ದ್ರೋಣ ಬಡವರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಬಡವನಾದರೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಸ್ವಾಭಿಮಾನದ ಕೊರತೆಯಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆ – ಬಡತನ, ಆಳುವಾತ, ಆಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾತ ಇವರ ಮಧ್ಯದ ಅಂತರವನ್ನು ಪಂಪ ಮನಗಂಡಿದ್ದ. ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ಅಪಾರ ಮಮತೆ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ಭೂಪರೆಂಬುವವರು ಅವಿವೇಕಿಗಳೆಂದೂ, ಅವರನ್ನು ಓಲಯ್ಸಿ ಬಾಳುವುದೇ ಕಷ್ಟ ("ಓಲಗಿಸಿ ಬಾಳ್ವುದೆ ಕಷ್ಟಮಿಳಾಧಿನಾಥರಂ") ಎಂಬ ಕಟುಸತ್ಯವನ್ನೂ ಪಂಪ ಮನಗಂಡಿದ್ದ. ರಾಜರ ವಿಡಂಬನೆ ಇಷ್ಟು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಚಂಪೂಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ "ಬಡವಾದಿರರಸ...." ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುವ ಪದ್ಯವೊಂದಿದೆ. 'ಕೊಡದ ನಿಮಗೂ ಈ ದುಃಸ್ಥಿತಿಯೇ' ಎಂಬರ್ಥದ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅಧಿಕಾರದಲ್ಲಿ ಮೆರೆಯುತ್ತಿದ್ದ ರಾಜನೊಬ್ಬ ಬೀದಿ ಭಿಕಾರಿಯಾಗಿ, ಹಸಿವಿನಿಂದ ಕಂಗಾಲಾಗಿ, ಕಾಲಲ್ಲಿ ಪಾದರಕ್ಷೆಯಿಲ್ಲದೆ, ಜೇಬಲ್ಲಿ ಕಡಲೆ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ತಿರುಗುತ್ತಿರುವ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನು ಅದು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ವ್ಯಂಗ್ಯ ಇರುವುದು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲ, ಯಾವನೊ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಭುವಿನ ಬಗ್ಗೆ. ಪಂಪನಲ್ಲಿಯೂ ಪ್ರಭುತ್ವವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವ ಧೋರಣೆಯಿಲ್ಲ. (ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಆ ಧೋರಣೆ ಇದೆ ಎಂದು ಕೆಲವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಟ್ಟರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ). ಪಂಪ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಮತ್ತು ಪ್ರಭುತ್ವದ ಭಾಗವಾಗಿ, "ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಧೋರಣೆ" ಯಿಂದ ಜೀವನವನ್ನು ನೋಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಎಚ್. ಎಂ. ಚನ್ನಯ್ಯನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ನಿಜ. ಆದರೆ ಆಳುವ ವರ್ಗದ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ, ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನು ಯಾವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಅವನು ಸೂಚಿಸಬಹುದಿತ್ತು ? ಸೂಚಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತೇ ? ಆದ್ದರಿಂದ, ಅವನು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಸೇರಿದ ಕವಿ ಎಂಬ ಮಾತು ಒಂದು ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ಬರಬಹುದೇ ಹೊರತು ಅದೊಂದು ಟೀಕೆಯಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

'ಕುಲ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಪಂಪ ತಾಳಿರುವ ಧೋರಣೆ ಅಂದಿನ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಪಂಪ ತೋರಿದ ತೀವ್ರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯಾಗಿದೆ. ಹೀನಕುಲದವನಾದ ಕರ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ 'ಕುಲ'ದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಪಾಂಡವ ಕೌರವರ ಶಸ್ತ್ರಪರಿಣತಿ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ, ಭೀಷ್ಮರಿಗೆ ಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟಿದ ಸಂದರ್ಭ, ದ್ರೋಣರ ಸಾವಿನ ಬಳಿಕ ಕರ್ಣನಿಗೆ ಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟುವಾಗ ಹೀಗೆ ಮೂರು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ದ್ರೋಣ ಮತ್ತು ಅಶ್ವತ್ಥಾಮರು ಕರ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಹೀನವಾಗಿ ಮಾತಾಡುತ್ತಾರೆ. ಮೊದಲ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣನ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬಂದವನು ದುರ್ಯೋಧನ.

ಕುಲಮೆಂಬುದುಂಟೆ ಬೀರಮೆ । ಕುಲಮುಲ್ಲದೆ ಕುಲಮುನಿಂತು ಪಿಕ್ಕದಿರಿಂ ನೀಂ
ಒಲಿದೆಲ್ಲಿ ಪುಟ್ಟಿ ಬಳೆದಿರೊ । ಕುಲಮಿರ್ದುದೆ ಕೊಡದೊಳಂ ಶರಸ್ತಂಬದೊಳಂ ॥

ಈಗಲೇ ಆತನನ್ನು 'ಕುಲಜ'ನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇನೆಂದು ಕೌರವನು ಅಂಗ ರಾಜ್ಯಾಧಿಕಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೂ ದ್ರೋಣನ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಅವನು ಕುಲಜನಾಗಲಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಭೀಷ್ಮನ ಪಟ್ಟದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ದ್ರೋಣ ಕುಲದ ಮಾತೆತ್ತಿದಾಗ ("ನಾಲಗೆ ಕುಲಮಂ ತುಬ್ಬುವವೋಲುಜದೆ ನೀಂ ಕೆಡೆ ನುಡಿವೈ"), ಕರ್ಣ

> ಕುಲಮನೆ ಮುನ್ನಮುಗ್ಗಡಿಪಿರೇಂ ಗಳ ನಿಮ್ಮ ಕುಲಂಗಳಂತು ಪಾ
> ರ್ಗಲಿವನಪಟ್ಟಿ ತಿಂಬುವೆ, ಕುಲಂ ಕುಲಮಲ್ತು ಚಲಂ ಕುಲಂ ಗುಣಂ
> ಕುಲಮಭಿಮಾನಮೊಂದೆ ಕುಲಮಣ್ಣ ಕುಲಂ ಬಗೆವಾಗಳೀಗಳೀ
> ಕಲಹದೊಳಣ್ಣ ನಿಮ್ಮ ಕುಲಮಂ ಕುಲಮುಂ ನಿಗುಗುಂಟು ಮಾಡುಗುಂ

ಎಂದು ಆರ್ಭಟಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಮುಂದೆ, ಅಶ್ವತ್ಥಾಮನ ಸರದಿ. ದುರ್ಯೋಧನನು ದ್ರೋಣರ ಸಾವಿನ ಬಳಿಕ ಕರ್ಣನಿಗೆ ಪಟ್ಟಕಟ್ಟಬೇಕೆಂದಿರುವಾಗ ಸೂತನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟುವುದನ್ನು ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ ಪ್ರತಿಭಟಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮತ್ತೆ ದುರ್ಯೋಧನ ಕರ್ಣನ ಪರವಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾನೆ.

ದ್ರುಪದ-ದ್ರೋಣರ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತ ಬಡವರ ಸಮಸ್ಯೆಯು, ದ್ರೋಣ ಅಶ್ವತ್ಥಾಮ ಮತ್ತು ಕರ್ಣರ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಹೀನ ಕುಲಭೇದ ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಯಿದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಸಮಾನತೆಯ ಮೂಲ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಪಂಪ ಅರಿತಿದ್ದವನಾಗಿದ್ದ. ಅದನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಅನುಭವಿಸಿದ್ದನು ಮತ್ತು ಅವನು ಆ ಅಸಮಾನತೆಯ ನಿವಾರಣೆಗೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಹಾರಗಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು, ಕೆಳವರ್ಗದವರನ್ನು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಉತ್ತಮಪಡಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ಅಧಿಕಾರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು (ನೋಡಿ- ಕರ್ಣನನ್ನು 'ಕುಲಜ'ನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತೇನೆಂದು ದುರ್ಯೋಧನ ಅವನಿಗೆ ಅಂಗ ರಾಜ್ಯಾಧಿಪತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ.) ಹಣ, ಅಧಿಕಾರಗಳು ಜಾತಿಯನ್ನು ಮೀರ-ತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅವು ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನಾದರೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಉನ್ನತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೂ ಜಾತಿ ಎನ್ನುವುದು ಭಾರತೀಯ ರಕ್ತಕ್ಕೆ ಅಂಟಿ ಬಂದ ಒಂದು ರೋಗ. ವ್ಯಕ್ತಿ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ಮೇಲಿದ್ದರೂ, ಜನ ಅವನ ಜಾತಿಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ಆಡುವುದಕ್ಕೆ ಕಾಯುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಇಂಥ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಬೇಕು (ಕರ್ಣನಂತೆ). ಇಲ್ಲಿ ಮೂಲಮಹಾಭಾರತದ ಕತೆಯನ್ನು ಪಂಪ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಕುಲದ ಬಗ್ಗೆ ಅವನು ಕರ್ಣನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಆಡಿಸಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಅವನ ಸ್ವಂತ ಸಂವೇದನೆಯೇ ಆಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯುವಂತಿಲ್ಲ.

ಉಳಿದ ಮಾರ್ಗ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ನಯಸೇನ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತಾನೆ. ಅವನಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದ ಜೀವನದ ವಿವರಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಅವನು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಗೆ ಸ್ಪಂದಿಸಿದ್ದಾನೆಂಬುದರ ಪರಿಚಯ ನಮಗಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಬಹುಶಃ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಗಮನಾರ್ಹ. ಅವನು ವಚನಕಾರರ ಕಾಲದಲ್ಲಿದ್ದವನು. ವಚನಕಾರರ ಧರ್ಮದ ಮುಂದೆ ತನ್ನ ಜೈನಮತ ಕಳೆಗುಂದುತ್ತಿರುವ ಸಂಕಟದ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಕಣ್ಣಾರೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದ ಅವನು 'ಸಮಯ'ಗಳ (ಮತಗಳ) ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಹೊರಟು, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಜೈನ ಮತವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಆ ಕೊನೆಯ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅವನ ಟೀಕೆ ಆಂಶಿಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಅವನು ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನ ಜೀವನದ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬಗೆ ಬಗೆಯ ನಂಬಿಕೆ, ಆಚರಣೆ, ದುಷ್ಟ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳನ್ನು ಅವನು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಬೌದ್ಧ, ಶೈವ, ಶಾಕ್ತ, ಗಾಣಪತ್ಯ, ಸೌರ, ಕೌಳ, ಕಾಳಾಮುಖ ಇತ್ಯಾದಿ ಮತಗಳನ್ನೂ ತಾಂತ್ರಿಕ ಆರಾಧನೆಗಳನ್ನೂ ಟೀಕಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪರ್ತಕ ವರ್ಗದ ಮೋಸಗಳನ್ನು ಬಯಲಿಗೆಳೆದಿದ್ದಾನೆ. ಪರಲೋಕದ ಸುಖದ ಆಸೆ ತೋರಿಸಿ ಸೈನ್ಯಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ವಿಡಂಬನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಹಿಂದೂಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಲ್ಪನೆ, ದೈವಗಳಲ್ಲಿರುವ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧ (ಉದಾ : ಅರ್ಧನಾರೀಶ್ವರದಲ್ಲಿ) ಇವುಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನದು ಗೇಲಿ ಮಾರ್ಗ. ಅವನಲ್ಲಿ ನೇರವಾಗಿ ಎತ್ತಿ ಹೇಳುವುದು, ಕುಚೋದ್ಯ ಮಾಡುವುದು, ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಅನಾಗರಿಕ ಎನ್ನುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುವುದು ಇವೆಲ್ಲ ಉಂಟು. ಮೂಢ ಜನತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ಅನುಕಂಪವೇನೋ ಇದೆ. ಆದರೆ ಅವನು ಜೈನ ಮತದ ವಕ್ತಾರನಾಗುವುದರಿಂದ, ಅವನ ಖಂಡನೆಗೆ ಒಂದು ಮಿತಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ಮತಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅವನು ಖಂಡಿಸಿದರೂ, ಪ್ರತಿ ಪಕ್ಷದವರು ಖಂಡಿಸಬಹುದಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯ ಮತಾಚರಣೆಗಳನ್ನು ಅವನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ಮತೀಯ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಅತ್ತ ಸರಿಸಿಟ್ಟು, ತನ್ನ ಸಮಾಜವನ್ನು ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿ ನೋಡಿದ್ದರೆ ಅವನದೊಂದು ಅಪೂರ್ವ ಕೃತಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಅದು ಇರುವಂತೆಯೇ ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾಗಿ ಅದರ ಸ್ಥಾನ ದೊಡ್ಡದು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಬರುವಂತಿಲ್ಲವಾದರೂ, ತನ್ನ ಕಾಲದ ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಅವನು ಪ್ರತಿಸ್ಪಂದಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನ ಕೃತಿ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ದಾಖಲೆಯೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಮಾಜವನ್ನರಿಯಲು ವಚನಕಾರರ ಕೃತಿಗಳು ಒಂದು ನಿಟ್ಟಿನ ಆಕರಗಳಾದರೆ, ಬ್ರಹ್ಮಶಿವನದು ಇನ್ನೊಂದು ನಿಟ್ಟಿನ ಆಕರವಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಹೆಣ್ಣು, ಹಸಿವು, ಅವಿದ್ಯೆ, ಶೋಷಣೆ, ಬಡತನ, ಪುರೋಹಿತಶಾಹಿ,

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಮಾರ್ಗ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿಲ್ಲ. ಆ ಬಗ್ಗೆ ಅವರು ಕುರುಡರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂದರೂ ತಡೆದೀತು. (ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾರ್ಗ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ನಂತರ ಬಂದ ವಚನಕಾರರು ಆ ಕೊರತೆಯನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಿದರು, ತಮ್ಮದೇ ಮಿತ ರೀತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸಿದರು.) ಮಾರ್ಗ ಕವಿಗಳ ಆ ಧೋರಣೆಗೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಅವರ ಧಾರ್ಮಿಕ, ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಬೇಕು. ಕರ್ಮವಾದಕ್ಕೆ ಬಲವಾಗಿ ಅಂಟಿಕೊಂಡ ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಕಾರ ಈ ದಿನ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ರಾಜನಾಗಿ ಭೋಗಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದಕ್ಕೆ, ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯು ಹೀನ ಕುಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಯಾತನೆಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವುದಕ್ಕೆ, ಆಯಾಯ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹಿಂದಿನ ಜನ್ಮ ಜನ್ಮಾಂತರಗಳ ಕರ್ಮವೇ ಕಾರಣ. ವರ್ಣ ಮತ್ತು ವರ್ಗ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳಿಗೆ ಇದು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿಯೇ ಬೆಂಬಲ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಹೆಣ್ಣು ಮೋಕ್ಷಕ್ಕೆ ಈ ಜನ್ಮದಲ್ಲಿ ಅರ್ಹಳಲ್ಲ ; ಅವಳು ತನ್ನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಜೀವನದಿಂದ ಪುಣ್ಯ ಕರ್ಮವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ, ಹೆಣ್ಣು ಜನ್ಮದಿಂದ ಗಂಡು ಜನ್ಮವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಮೇಲೆಯೇ ಅವಳಿಗೆ ಮೋಕ್ಷದ ಕನಸು ಸಾಧ್ಯ, ಇಂಥ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸ್ತ್ರೀಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವೆಂಬುದು ಅರ್ಥಹೀನವಾಗುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನೋವುಂಟುಮಾಡುವುದೂ ಹಿಂಸೆಯ ಒಂದು ವಿಧಾನವೇ ಎಂದು ಹೇಳುವ ಜೈನ ಧರ್ಮದಿಂದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಪ ಕುಡುಕರನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಿದರೂ, ಅದು ರಾಜನಿಗೆ ಮನರಂಜನೆ ಒದಗಿಸುವ ದೃಶ್ಯವಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವರ ಗುಡಿಸಲುಗಳ ಹೊಸ್ತಿಲ ಒಳಗೆ ಇರುವ ಕಟುಸತ್ಯ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪಂಪನೂ ನಿರಾಸೆಗೊಳಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೂ ಮಾರ್ಗ ಕವಿಗಳು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಸಮಾಜವನ್ನು ಪೂರ್ಣ ಅವಜ್ಞೆಗೈದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದೇನೆ.

"ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ" ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಧುನಿಕ ತತ್ವ. ಅದನ್ನು ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳು ಎಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಪಡೆದಿದ್ದರು ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದರ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಎರಡಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದೇ ಕಾವ್ಯಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನ ಸೂತ್ರವಾಗಬಾರದು ಎಂಬುದು ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ. ಲೋಕ, ಪರಲೋಕ, ದೈವ, ಜೀವನ, ಕರ್ಮ, ರಾಜ, ಆಡಳಿತ, ಕಾವ್ಯ, ಓದುಗರು ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮಿಂದ ಬಹುವಾದ ಬೇರೆ ರೀತಿಯ ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬದುಕುತ್ತಿದ್ದ ಆ ಕಾಲದ ಕವಿಗಳಿಂದ. ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಕಾಲದ ಕವಿಯಿಂದ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು. ಆ ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಇರಲೇಬೇಕೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ.

ಅನುಬಂಧ :

ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವೆಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೋ ಬೇಡವೋ ಎಂಬ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎದುರಿಸುವುದು ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಲ್ಲ. ಶಾಸನಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಸಂಗತಿ ಮತ್ತು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಡುವುದು. ಅವನ್ನು ಬರೆದವರು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕವಿಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಎಷ್ಟೋ ಶಾಸನಗಳ ಶೈಲಿ ಕಾವ್ಯಮಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವಲ್ಲದ ಭಾಗವೂ ಉಂಟು, ಕಾವ್ಯವೆಂದು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಭಾಗವೂ ಉಂಟು. (ಈ ಬಗ್ಗೆ ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರ 'ಶಾಸನ ಪದ್ಯಮಂಜರಿ'ಯ 1975 ರ ಮುದ್ರಣಕ್ಕೆ ನಾನು ಬರೆದಿರುವ ಪ್ರಸ್ತಾವನೆಯನ್ನು ನೋಡಿ.) 'ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎನ್ನುವ ಮಾತನ್ನು ಅನೇಕ ಮಿತಿಗಳೊಡನೆ ನಾವು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

'ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯ'ವನ್ನು ಮಾರ್ಗ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಾಗಲೀ ದೇಶೀ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕಾಗಲಿ ಸೇರಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಾಹಿನಿಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಹರಿದಿರುವ ಇನ್ನೊಂದು ನದಿ-ಅದಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಆದ ರೀತಿ ಉದ್ದೇಶಗಳುಂಟು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅದರಲ್ಲೂ ಹಳಗನ್ನಡ ಕವಿಗಳ ಭಾಷೆ, ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳು, ಛಂದೋಪ್ರಯೋಗಗಳು ಶಾಸನ ಕರ್ತೃಗಳಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾಗಿದ್ದುವು. ಮುಂದೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ–ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ–ದೇಸಿ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಬಂದಮೇಲೂ ಶಾಸನ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಹಿಂದಿನ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳೇ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಉಳಿದುವು. ಕಳಸ ಶಾಸನ, ಶಿರಸಂಗಿ ಶಾಸನ, ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನನ ಬೇಲೂರು ಶಾಸನ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಾವಿರಾರು ಶಾಸನಗಳು ಪದ್ಯರೂಪವಾಗಿವೆ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಮಿನುಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ನೋಡಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಶಾಸನಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನೇರವಾದ ಜನಜೀವನ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ,ಶಾಸನಗಳು ಜಿವನದ ನೇರ ಸಂಗತಿಗಳ ನಿರೂಪಣೆಗಳೇ ಆಗಿರುವುದು ಯಾರೋ ಕೊಟ್ಟ ದತ್ತಿ, ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಕೆರೆ, ವೀರನೊಬ್ಬನ ಸಾಹಸ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಹ. ಗಮನ, ಇಂಥವೇ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವುದು. ಶಾಸನಗಳೂ ಕೂಡ ನಿರೂಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ ಮಾಡಬಹುದು : ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬೆರೆಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅವು ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಯೊಂದರ ಗಟ್ಟಿ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಸದಾ ನಿಂತಿರುತ್ತವೆ. ಇದರಿಂದ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಪುನಾರಚಿಸುವವರಿಗೆ ಅವು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಆಕರಗಳಾಗಿವೆ. ಸಮಾಜದ ರಾಜ, ಮಂತ್ರಿಗಳು, ಉತ್ತಮಜಾತಿಯ ಜನಗಳಿಂದ ಹಿಡಿದು ತೀರ ಕೆಳವರ್ಗದ ಜನರವರೆಗೂ ಎಲ್ಲ ಶ್ರೇಣಿಗಳ ಪರಿಚಯವೂ

ಸಮಗಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ವರ್ಗದವರೇ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಹಾಕಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಗುಣಗಾನವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಚಿತ್ರಣ ಸ್ಫುಟವಾಗಿ ಮೂಡಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮಾತು ನಿಜ. ಆದರೂ, ರೈತರ, ನೇಕಾರರ, ಗಾಣಿಗರ, ಇತರ ಶ್ರಮಜೀವಿಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಉಂಟು. ತೀರ ಕೆಳವರ್ಗದವರು ಹಾಕಿಸಿರುವ ಶಾಸನಗಳು ಇಲ್ಲವಾದರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಸುಳಿದು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ.

ಇಷ್ಟಾದರೂ, ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಜನಜೀವನದ ಸಮಗ್ರ ದರ್ಶನ ಶಾಸನಗಳಿಂದಾಗುತ್ತದೆಂದು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ಅನುಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಉದ್ದೇಶವೇ ಬೇರೆಯಾದ್ದರಿಂದ ಅಂತಹ ಮಿತಿಯಿರುವುದು ತೀರಾ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಪರಿಭಾವಿಸುವುದಾಗಲಿ, ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವುದಾಗಲಿ ಅವುಗಳಿಗೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ನೀಡುವುದಾಗಲಿ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಇವು ಎಷ್ಟೋ ಮೇಲು. ಶಾಸನಗಳು ನೇರಜೀವನದಿಂದ ಹೊಮ್ಮಿದುವು, ಜೀವನದ ಎದುರು ನಿಂತಂಥವು, ಜೀವನವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದನ್ನೇ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿ ಉಳ್ಳಂಥವು. ಅವುಗಳ ಕೃತಿಕಾರರು ತಮ್ಮ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ಕುರುಡರಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಎರಡೇ ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ.

ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಕ್ರಿ.ಶ. 982 ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ಯವಿದೆ :

ಪುಸಿವುದೆ ತಕ್ಕು ಕೊಟ್ಟುಳಿಪಿ ಕೊಳ್ವುದೆ ಮಂತ್ರಣಮನ್ಯನಾರಿಗಾ
ಟಿಸುವುದೆ ಚಿತ್ತಮೀಯುಮದೆ ಜಿಹ್ವಣಮಾರುಮನೆಯ್ದೆ ಕೂರ್ತು ಬಂ
ಚಿಸುವುದೆ ಕಲ್ತ ಕಪ್ಪಿಯೆನೆ ಮತ್ತಮದಂ ಪೆಸರ್ಗೊಂಡದೆಂತು ಪೋ
ಲಿಸುವುದೊ ಪೇಳಿಮೀಗಡಿನ ರಾಜಕುಮಾರರೊಳಿಂದ್ರರಾಜನಂ ||

ತನ್ನ ಕಾಲದ ('ಈಗಡಿನ') ರಾಜಕುಮಾರರನ್ನು ಈ ಶಾಸನಕಾರ ಗೇಲಿ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. ಅವರ ಸುಳ್ಳುಗಾರಿಕೆ, ದುರಾಸೆ, ಲಂಪಟತನ, ಲೋಭಿತನ, ವಂಚನೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ನಂಬಿಸಿ ಮೋಸಮಾಡುವುದೇ ಅವರು ಕಲಿತ ವಿದ್ಯೆ' ಎನ್ನುವಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹರಿತವಾದ ವಿಡಂಬನೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ರಾಜತ್ವ ರೂಢಮೂಲವಾಗಿದ್ದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ರಾಜರಲ್ಲಿಯೂ ಕುಮಾರ್ಗಿಗಳು ದುಷ್ಟರು ಇದ್ದಾರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ದೊಡ್ಡ ಮಾತಾಗುವುದಿಲ್ಲ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವುದು ಮೆಚ್ಚಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ.

ಹಿರೇಕೆರೂರು ತಾಲೂಕು ಸಾತೇನಹಳ್ಳಿಯ ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ಯವಿದೆ ;

ಮಡದಿಯುರಾವಗಂ ಕೆರಸಿ ಕಾವಲಿ ತಂಬುಗೆ ಹುಟ್ಟು ಸಟ್ಟುಗಂ
ಕೊಡನೊರಲಕ್ಕಿಯೆಂಬಿವನೆ ಚಿಂತಿಸಿ ಕೋಟಲೆಗೊಂಬರಲ್ಲದೇಂ
ಮೃಡನನೆ ಸುಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನೆ ಮಾಡಿಸಿ ಕಲ್ವೆಸದಿಂದೆ ಗೇಹಮುಂ
ಪೊಡವಿಯೊಳೊಪ್ಪೆ ಮಾಡಿಪರೆ ಸನ್ನುತೆ ವೆಣ್ಣಲೆ ಸೆಟ್ಟಿಕವ್ವೆವೊಲ್ ॥

ಸೆಟ್ಟಿಕವ್ವೆ ತನ್ನ ಊರಿನ ವರ್ತಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯಸ್ಥಳಾಗಿದ್ದು ಆ ವರ್ಗದ ಮುಖಂಡತ್ವವನ್ನು ಧೈರ್ಯದಿಂದ ನಿಭಾಯಿಸಿದಳು. ಅವಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವರ್ತಕರಿಗೆ ಆಗುತ್ತಿದ್ದ ಕಳ್ಳರ ಬಾಧೆಯೂ ಮನ್ನೆಯರ ಕಿರುಕುಳಗಳೂ ತಪ್ಪಿದುವು. ಆಕೆ ಖಳರನ್ನು ಕೊಂದಳು, ಎದುರುಬಿದ್ದವರ ಮೂಳೆ ಮುರಿದಳು ಇತ್ಯಾದಿ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿ ಪ್ರಶಂಸೆ ಇರುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ ಅವಳೊಬ್ಬ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ದೃಢನಿರ್ಧಾರಗಳ ಗಂಡೆದೆಯ ಹೆಣ್ಣು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವೇನೂ ತೋರದು. ಹೆಂಗಸರು ಯಾವಾಗಲೂ ಕೆರಸಿ (=ಮೊರ), ಕಾವಲಿ, ತಂಬುಗೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ತೊಡಗಿರುತ್ತಾರೆ. ಅಡುಗೆ ಮನೆ ಅವರ ಪ್ರಪಂಚ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಸೆಟ್ಟಿಕವ್ವೆ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಮುಂದಾಳಾಗಿ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುವ ಸಾಹಸವನ್ನು ಕೈಗೊಂಡದ್ದು ಅಪೂರ್ವ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಶಾಸನಕಾರ ಉದ್ಗಾರ ತೆಗೆಯುತ್ತಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವೆನ್ನಿಸುವುದು ಸ್ತ್ರೀವರ್ಗದ ಬಗ್ಗೆ ಶಾಸನಕಾರನಿಗಿರುವ ಕಳಕಳಿ. ಅವರೂ ತಮ್ಮ ಸೀಮಿತವಲಯದಿಂದ ಹೊರಬಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕೆಲಸಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳಾಗಬೇಕು ಎಂಬ ಶಾಸನಕವಿಯ ಹಂಬಲ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ದಾನಿ, ವೀರ, ಸನ್ಯಾಸಿ, ಸಮಾಜಸೇವಕ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ–ಇವರ ಪ್ರಶಂಸೆಯಿರುವಂತೆಯೇ ವಂಚಕ, ಜಿಪುಣ, ಕಪಟವೇಷಧಾರಿ, ಸಮಾಜಘಾತುಕ, ಸುಳ್ಳುಗಾರ ಇವರ ಟೀಕೆಯೂ ಇದೆ. ಹಸಿದವರ ಮೊಗವನ್ನು ನೋಡೆನೆಂದು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಮಾಡಿ, ಬರಗಾಲದಲ್ಲೂ ತನ್ನ ಕಣಜವನ್ನು ತೆರೆದಿಡುತ್ತಿದ್ದ ಒಬ್ಬ ಉದಾರಿ ರೈತನ ಚಿತ್ರವಿರುವಂತೆಯೇ, ಭಕ್ತರು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಜಡೆಗಳ ಸಂದುಗೊಂದುಗಳಲ್ಲಿ ಬಚ್ಚಿಟ್ಟು ಅವನ್ನು ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಚಿತ್ರವೂ ಉಂಟು. ಇಂತಹ ಶಾಸನಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಏನು ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದುವೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಶಿಲಾಶಾಸನ ಒಂದು ಬಹಿರಂಗ ದಾಖಲೆ, ಊರಿನ ಆಸ್ತಿ. ದೇವಾಲಯದ ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದ ಶಾಸನವೊಂದನ್ನು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ನೂರಾರು ಜನ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ನೋಡುತ್ತಿದ್ದರೆ, ವಿದ್ಯಾವಂತರು ಅದನ್ನು ಓದಿ

ವಿವರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ತಮ್ಮಂತೆಯೇ ಆ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ, ಈಗಲೂ ಇರುವ ಜನ ಮಾಡಿದ ಸ್ವಾರ್ಥತ್ಯಾಗ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಕೇಳಿದ ಶ್ರೋತೃಗಳ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆ ಕ್ಷಣಕ್ಕಾದರೂ ಜೀವನದ ಉದಾತ್ತ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮಿಡಿದಿರಬೇಕು. ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ಕಥೆಗಳು ರಾಮ, ಕೃಷ್ಣ, ಶಿವ ಇತ್ಯಾದಿ ಪೌರಾಣಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ, ನಿಜ ಮಾನವರ ವಿಷಯ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದ ಶಾಸನಗಳು ಬಹುಶಃ ಪೌರಾಣಿಕ ಕತೆಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದುವು. ಜನತೆಯ ಲೋಪದೋಷಗಳನ್ನರಿವಲ್ಲಿ, ಶ್ರೇಷ್ಠ ಯಾವುದು ನೀಚ ಯಾವುದು ಎನ್ನುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಥವಾ ಜನತೆ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಉತ್ತಮಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು, ಅವರ ಅಭಿರುಚಿ ಮೌಲ್ಯಪ್ರಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಶಾಸನಗಳು ಮಾಡುವ ಈ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಾವು ಮನಗಾಣಬೇಕು.

○

ಪಂಪ ಭಾರತದ ರಚನಾಕಾಲ-ಒಂದು ಲಘು ಟಿಪ್ಪಣಿ

ಪಂಪಕವಿ ತನ್ನ ಹುಟ್ಟಿದ ವರ್ಷವನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ (ಕ್ರಿ.ಶ. 902) ತನ್ನ ಆದಿಪುರಾಣದ ರಚನಾಕಾಲವನ್ನೂ ಹೇಳಿಕೊಡಿದ್ದಾನೆ ; ಅದು ಪೈಯವರ ಪ್ರಕಾರ 16-10-942. (ಶರಣ ಸಾಹಿತ್ಯ. III .1940, ಪು. 385-92 ; ಕಂಠೀರವ. 28-7-1940 ಮತ್ತು 3-9-1940) "ಬೆಳಗುವೆನಿಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕಮನ್ ಅಲ್ಲಿ ಜಿನಾಗಮಮುಮನ್" ಎಂದು ಅವನೇ ಪಂಪ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವುದ ರಿಂದ, ಆದಿಪುರಾಣದ ರಚನಾನಂತರ, ಎಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. 942 ಅಕ್ಟೋಬರ್ 16ರ ಬಳಿಕ ಪಂಪ ಭಾರತ ರಚಿತವಾಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಪಂಪ ಭಾರತವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಕಾಲವನ್ನು ಅವನು ತಿಳಿಸಿಲ್ಲವಾದರೂ, ತನ್ನ ಒಂದು ಕೃತಿಯಾದ ಆದಿ ಪುರಾಣವನ್ನು ಮೂರು ತಿಂಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಇನ್ನೊಂದು ಕೃತಿಯಾದ ಪಂಪಭಾರತ ವನ್ನು ಆರು ತಿಂಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಅತ್ಯಂತ ಸಾಹಸದಿಂದ ("ಮೆಯ್ಯಸುಂಗೊಳುತಿರೆ"), ಒಂದು ಸವಾಲು ಎನ್ನುವಂತೆ ರಚಿಸಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಚನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳೇ. ಆದಿ ಪುರಾಣವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ವರ್ಷವೇ ಪಂಪ ಭಾರತವನ್ನು, ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಮೊದಲ ಕಾವ್ಯ ಆದಿಪುರಾಣವು ಮುಗಿಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆಯೇ ಎರಡನೆಯ ಕಾವ್ಯ ಪಂಪ ಭಾರತ ವನ್ನೂ ಆರಂಭಿಸಿ, ಆರು ತಿಂಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಮುಗಿಸಿದನೆಂದು ಮೇಲಿನ ಮಾತಿಗೆ ಅರ್ಥವೇ ? ಅಥವಾ, ಮೂರು ತಿಂಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಆದಿಪುರಾಣವನ್ನು ಬರೆದು ಮುಗಿಸಿದ ಕವಿ ಭಾರತವನ್ನು ಬರೆಯಲು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿ, ಮುಂದೆ, ಎಂದರೆ 942ರ ಬಳಿಕ, ಯಾವಾಗಲೋ ಆರೇ ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದು ಮುಗಿಸಿದ ಎಂದರ್ಥವೇ ? ತಿಳಿಯದು.

ಕ್ರಿ.ಶ. 942ರ ಬಳಿಕವೇ ರಚಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಖಚಿತವಾಗಿರುವ ಪಂಪ ಭಾರತ ಕೃತಿಯ ಐದು ಪದ್ಯಗಳು ಕ್ರಿ.ಶ. 946ರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಕರೀಂನಗರದ ಇಮ್ಮಡಿ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉದ್ಧೃತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ (ಈ ಬಗ್ಗೆ ಡಾ|| ಪಿ.ವಿ. ಪರಬ್ರಹ್ಮಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಓದುಗರ

ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದಿದ್ದಾರೆ)[1] ಪಂಪ ಭಾರತದ ರಚನಾಕಾಲವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ 16–10–942 ಮತ್ತು 946 ಈ ಅವಧಿಯೊಳಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.[2] ಯಾವನೋ ಶಾಸನಕಾರನು ಇಮ್ಮಡಿ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಬರೆದ ಪಂಪ ಭಾರತದ ಸೂಕ್ತ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ಅದೇ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ, ಅವನ ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಉಚಿತವೇ ಆಗಿದೆ. (ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಇಮ್ಮಡಿ ಅರಿಕೇಸರಿಯು ನೂತುಲಪಾಡು ಎಂಬಲ್ಲಿಯ ನಿವಾಸಿಯೂ, ಕೌಶಿಕಗೋತ್ರದ ವಿಷ್ಣುಭಟ್ಟನ ಮೊಮ್ಮಗನೂ ಅಪ್ಪಣಯ್ಯನ ಮಗನೂ ಆದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಧಾರಪಯ್ಯನಿಗೆ ಅರಿಪನ ಪಳ್ಳಿ ಎಂಬ ಊರಲ್ಲಿ ಐವತ್ತು ಮತ್ತರು ಗದ್ದೆಯನ್ನು ದಾನವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಂತೆ ಹೇಳಿದೆ).

16–10–942ರಲ್ಲಿ ಮೂರು ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ಆದಿ ಪುರಾಣವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಮುಗಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಕವಿಗೆ ವಿಶ್ರಾಂತಿ; ಅರಿಕೇಸರಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದಿಸಿ ಕೇಳಿದ್ದು ; ಸನ್ಮಾನಗಳು ; ಅರಿಕೇಸರಿ ಅವನನ್ನು ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡು ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯವನ್ನು ರಚಿಸಲು ಆಹ್ವಾನ ಕೊಟ್ಟುದು. ಇವುಗಳಿಗೆ ಕನಿಷ್ಠ ನಾಲ್ಕಾರು ತಿಂಗಳು ಕಳೆದುವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಅವನು ಬಹುಬೇಗ, ಎಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. 943ರ ಏಪ್ರಿಲ್-ಮೇ ಹೊತ್ತಿಗೆ

---

1 'ಕರೀಂ ನಗರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಪಂಪ ಭಾರತದ ಪದ್ಯಗಳು'. ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾರತಿ, 7 : 3. ಪು. 117-125.

2 (Ed) P.V. Parabramha Sastry : Inscriptions of Andhra Pradesh. Karimnagar District. No. 1..946 A.D. ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಪಂಪ ಭಾರತದ ಪದ್ಯಗಳು ಇವು—"ಸ್ವಸ್ತಿ ಶ್ರೀಮಚ್ಚಳುಕ್ಯ ವಂಶ [ವ್ಯೋ] ಮಾಮೃತ ಕಿರಣನೆನಿಪ ಕಾನ್ತಿಯುಮೊಳಕೊಂಡೀ ಮಹಿಯೊಳಾತ್ಮ ವಂಶ ಸಿಖಾಮಣಿ [ಜ] ಸಮುಸೆಂಬುದು ಜುದ್ಧಮಲ್ಲ ನೆಗಳ್ದಂ॥ ಆತ್ಮಭವನಾ ಧರಾಧಿಪನಾತ್ಮಜನಜ ನಹುಷ ಪೃಥು ಭಗೀರಥ ನಳ ರಾಮಾತ್ಮಜ [ರನಿ೪] ಸಿ ನೆಗಳ್ದ ಮಹಾತ್ಮ ನರ [ಜ್ಞ] ಸಜಿಸಿ [ನೊಳ್‌ಪ] ರಮಾತ್ಮಂ॥ ಆ ಜಾಕಯ್ಯಂಗಮಾ ವಸುಧಾಜಯಾ ವಲ್ಲಭಂಗಮುತ್ತಿ ವಿಶಸಿ (ದ) ಯಶೋರಾಜಿತನೆನಿಪರಿಕೇಸರಿ ರಾಜಶ್ರೀಯೋಗ್ಯಮಾ (ಮು) ಗ್ಗರಿಪ್ರ ಸ್ವಹ [ರ] ಲಭಂ॥ ಮಗನಾ [ಳೆ] ನಾಗಿ ನಾಗಳೆ ನೆಗಱ್ತೆಯುಮ ಬೀರದ ಸಕಮೊಳ್ ನೆಗಳ್ತೆ ಮಗಂ ಸಮನಿಸೆ ಪುಟ್ಟಲೊಡಂ ಕೋಳ್ಕುಗೊಂಡುದು ಭುವನಭವನಮರಿಕೇಸರಿಯಾ॥ ಚಾಗದ ಕಂಭದ [ನ್ನಿಱಿಸಿದೀ]ರದ ರಾಸನದುಗ್ಗೆ ಗಳ್ಚ ಕೋಳ್ಗೋಗದ ಮುಣ್ಣಲಂಗಳನೆ [ಕೊ]ಯ್ದು ಜಗತ್ತ್ರಿತಯಂಗಳೊಳ್ ಜಸಕ್ಕಾಗ[ರ] ಮಾದ ಬದ್ದೆಗನಿನಾ ವರಸಿಂಘ ಸಿಸತ್ತ ನಾಲ್ವರಿಂ ಮೇಗೆ ಪೊಸಳ್ದ ಚಾಗಿಮೊಳ್ಮಿಯ್ಸೂದ ಬೀರದೊಳಂ ಗುಣಾರ್ಣವಂ"॥ ಇವು ಪಂಪ ಭಾರತದ 1. 15. 1.31, 1.41, 1. 42, 1. 50 ಈ ಪದ್ಯಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನವಿಜಯ ಅಥವಾ ಪಂಪ ಭಾರತವನ್ನು ರಚಿಸಲು ಯೋಜನೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಅವನೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ಆರು ತಿಂಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮುಗಿಸಿದ್ದರೆ, ಕ್ರಿ.ಶ. 943ರ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಪಂಪ ಭಾರತವನ್ನು ರಚಿಸಿರಬೇಕು. ಎಂದರೆ, ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಬಹು ಒಳ್ಳೆಯ ಊಹೆಯೆಂದರೆ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 943–944ರಲ್ಲಿ ಪಂಪ ಭಾರತವನ್ನು ಬರೆದು ಮುಗಿಸಿದ.

ಪಂಪನ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಪಂಪ ಭಾರತವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಅರಿಕೇಸರಿ ಸನ್ಮಾನ ಮಾಡಿದುದನ್ನೂ ಹೇಳುವ ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ[3] ಶಾಸನ ರಚನಾ ಕಾಲವು ಉಲ್ಲೇಖವಾಗದಿರುವುದು ನಮ್ಮ ದುರದೃಷ್ಟ. ಅದರಲ್ಲಿ ಪಂಪನಿಗೆ "ಸಂದ" ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಕೆಲವರು ಅದು ಪಂಪನ ಮರಣಾನಂತರ ಹುಟ್ಟಿದ ಶಾಸನವೆಂಬ ಊಹೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ, ಅದೇ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ "ಸಂದ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯಕ್ಕೆ" ಎಂದಿರುವುದರಿಂದ, "ಸಂದ" ಮಾತಿಗೆ "ನಿಧನ ಹೊಂದಿದ" ಎಂಬರ್ಥವು ಸರಿಹೋಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ, "ಪ್ರಸಿದ್ಧ" ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸಬೇಕೆಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ."ಸಂದ ಪಂಪನ" ಎಂದರೆ "(ಕಾವ್ಯದಿಂದ) ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾದ ಪಂಪನ" ಎಂಬುದೇ ಇಲ್ಲಿ ಉಚಿತವಾದುದು. ತನ್ನ ಅಣ್ಣನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ "ಕವಿತಾ ಗುಣಾರ್ಣವ" ಎಂಬ ಕೆರೆಯನ್ನು ಜಿನವಲ್ಲಭ ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದು ಪಂಪನ ಸ್ಮಾರಕವಾಗಿ ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಯೂ ಇಲ್ಲ; ಹಾಗೆಂದು ನಾವು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಅವರ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕೆರೆ ಕಟ್ಟಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯೂ ಇತ್ತು. (Ec II. , No. 565. ರೈಸ್ ಆವೃತ್ತಿ) ಅಲ್ಲದೆ, ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿ ಅರಿಕೇಸರಿಯಿಂದ ಧರ್ಮಪುರವೆಂಬ ಅಗ್ರಹಾರವನ್ನೂ ದಾನದ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವ "ತಾಮ್ರಶಾಸನ"ವನ್ನೂ ಪಡೆದ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಶಾಸನವು ರಚಿತವಾಯಿತೆಂದು ಊಹೆ ಮಾಡಲು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಅವಕಾಶಗಳೇನೋ ಇವೆ. ಈ ಪದ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ :

> ಬರೆದುದೆ ತಾಂಬ್ರಶಾಸನಮುದೇಯಮೆ ಧರ್ಮವುರಂ ನೆಗೆಟ್ಚಿತ್ತಿವೆ
> ತ್ತರಿಗನ ಕೊಟ್ಟುದೇ ನೆಗಟ್ದ ಪಂಪನ ಪೆತ್ತುದೆ ಪೇೞಿಮೆನ್ದು ನೀ
> ನ್ಮರುಳೆ ಪಲರ್ಮೆಯುಂ ಪಲಬರಂ ಬೆಸಗೊಳ್ಳದೆ ಪೋಗಿ ನೋಡ ಸುಂ
> ದರ ವೃಷಭಾಚಳೋನ್ನತ ಶಿಳಾತಳದೊಳ್ ಬರೆದಕ್ಕರಂಗಳಂ ॥

ಅರಿಕೇಸರಿ ಪಂಪನಿಗೆ ತಾಮ್ರ ಶಾಸನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟನಂತೆ, ಧರ್ಮಪುರವನ್ನು ಅವನಿಗೆ ದಾನವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟನಂತೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ಹಬ್ಬಿ, ಆ ಸಂಗತಿಯ

---

3 ಅದೇ, No. 3

ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಎಲ್ಲರೂ ಯಾರು ಯಾರನ್ನೋ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಶಾಸನವನ್ನು ಬರೆದ ಪಂಪನ ತಮ್ಮ ಜಿನವಲ್ಲಭ ಅವರಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ–"ಈ ವಿಷಯವಾಗಿ ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ನೀವು ಯಾರನ್ನೂ ಕೇಳಬೇಡಿ; ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವ ಶಾಸನವನ್ನು ಹೋಗಿ ನೋಡಿ."

ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತುಗಳಷ್ಟೇ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ ಶಾಸನ ರಚನಾಕಾಲವನ್ನು ಸು. 944-5 ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ, ಪಂಪನಿಗೆ ಅರಿಕೇಸರಿಯಿಂದ ಧರ್ಮಪುರ ಗ್ರಾಮವು ದತ್ತಿಯಾಗಿ ದೊರಕಿದ ಮೇಲೆ, ಜಿನವಲ್ಲಭನು ವೃಷಭ ಗಿರಿಯ ಮೇಲೆ ಬಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವು ಜಿನಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತಿಸಿದುದಲ್ಲದೆ, ತ್ರಿಭುವನ ತಿಲಕ ಎಂಬ ಬಸದಿಯನ್ನೂ ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವ ಎಂಬ ಕೆರೆಯನ್ನೂ ಮದನ ವಿಳಾಸ ಎಂಬ ತೋಟವನ್ನೂ ಮಾಡಿಸಿದ. ಇಷ್ಟನ್ನೂ ಮಾಡಿಸಲು ಎಷ್ಟೇ ಕಡಮೆಯೆಂದರೂ ನಾಲ್ಕಾರು ವರ್ಷಗಳೇ ಬೇಕಾಗುತ್ತವೆ. ತಾನು ಕೆತ್ತಿಸಿದ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಜಿನಬಿಂಬಗಳಿಗೆ ಮೊದಲ ಅಭಿಷೇಕವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದುದರ ಕುರು ಹಾಗಿ ಜಿನವಲ್ಲಭ ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಹಾಕಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪಂಪನಿಗೆ ಅರಿಕೇಸರಿ ಕೊಟ್ಟದ್ದು ತಾಮ್ರಪಟ: ಅದು ಎಷ್ಟೇ ಆಗಲಿ, ವೈಯಕ್ತಿಕ ದಾಖಲೆ. ಅದರ ಲ್ಲಿದ್ದ ವಿಷಯದ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಜಿನವಲ್ಲಭ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಶಿಲೆಯ ಮೇಲೆ ಕೆತ್ತಿ ಸುವ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿದುದು ಸಹಜವೇ ಆಗಿದೆ. ಜಿನ ಬಿಂಬಗಳಿಗೆ ಅಭಿಷೇಕ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಜಿನವಲ್ಲಭ ಕೈಗೊಂಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜನ ನಾಲ್ಕಾರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಅರಿಕೇಸರಿ ಪಂಪನಿಗೆ ಊರನ್ನು ದಾನವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟದ್ದ ವಿಷಯವನ್ನು ಸಂಭ್ರಮ ದಿಂದ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸಂದೇಹದಿಂದ, ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದ್ದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಜಿನ ವಲ್ಲಭ "ಬರೆದುದೆ ತಾಂಬ್ರ ಶಾಸನಂ ..." ಎಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕಾಯಿ ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಶಿಲಾಶಾಸನ ಕೊರೆಯಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವೈಯ ಕ್ತಿಕ ದಾಖಲೆಯಾಗಿದ್ದ ತಾಮ್ರ ಪಟವನ್ನು ಬಹಿರಂಗ ದಾಖಲೆಯಾಗಿ ಮಾಡಿದ. ಇದರ ಒಟ್ಟು ಸಾರಾಂಶವೆಂದರೆ, ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಶಾಸನದ ಕಾಲವು ಸುಮಾರು 950 ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪೇನೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಗ ಬಹುಶಃ ಪಂಪ ಇನ್ನೂ ಬದುಕಿದ್ದ[4]; ಅರಿಕೇಸರಿಯಂತೂ (930-955) ರಾಜ್ಯಭಾರವನ್ನು ನಡೆಸುತ್ತಿದ್ದ.

---

4 ಪಂಪ ಆಗ ಬದುಕಿದ್ದನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ; ಹಾಗೆಯೇ ಆವನು ಬದುಕಿರಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದಕ್ಕೂ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಜಿನವಲ್ಲಭ ತನ್ನ ಅಣ್ಣನು ಇನ್ನೂ ಬದುಕಿದ್ದರೆ ತನ್ನನ್ನು ಏಕೈಕ ವಾಗ್ವಧೂವಲ್ಲಭನೆಂದು ಹೊಗಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ವಾದ ಸ್ವಲ್ಪ ದುರ್ಬಲವೇ. ನಮ್ಮ ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳು ಇತರ ದೊಡ್ಡ ಕವಿಗಳ

[ಮುಂದಿನ ಪುಟ ನೋಡಿ]

ಪಂಪನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ತೇದಿಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

ಪಂಪನ ಜನ್ಮ : ಕ್ರಿ.ಶ. 902
ಆದಿಪುರಾಣದ ರಚನೆ : ಕ್ರಿ.ಶ. 942 (16-10-942)
ಪಂಪ ಭಾರತದ ರಚನೆ : ಸು.ಕ್ರಿ.ಶ. 943-44
ಕರೀಂನಗರದ ಶಾಸನ : ಕ್ರಿ.ಶ. 946
ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಶಾಸನ : ಸು. 950

ಬಗ್ಗೆ ವಿಸಯುವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ, ಅದೇ ಉಸಿರಿನಲ್ಲಿ ತಮ್ಮನ್ನು ಹೊಗಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಮರೆತು ತಾವು ಮಾತ್ರ ಶ್ರೇಷ್ಠರೆಂದು ಪ್ರಶಂಸೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತೀರ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಪಂಪ ಈ ಶಾಸನದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸತ್ತಿದ್ದರೆ ಜಿನವಲ್ಲಭ ಎಲ್ಲಿಯಾದರೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದನೆಂದೂ, ಅಂತಹ ಸೂಚನೆ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ ಪಂಪ ಇನ್ನೂ ಬದುಕಿದ್ದನೆಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಉಚಿತವಾದುದೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಇದೆಲ್ಲ ಅಭಿಪ್ರಾಯದ ಮಾತು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ.

"ಪಂಪ" ಹೆಸರಿನ ಬಗ್ಗೆ

ಪಂಪ ಕವಿಯ ಹೆಸರನ್ನು "ಪದ್ಮಪ"ದಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನ ಮಾಡುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಪಂಪ ಹೆಸರಿನವರೆಲ್ಲರೂ ಜೈನರೇ ಆಗ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಈ ಕೆಳಗಿನ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ನೋಡಿ—ಪಂಪಯ್ಯ (Bombay Karnatak Inscriptions,I.Part i.36,942 A.D.); ಪಂಪಾದೇವಿ (Ep.Carn.-Rice Edition – IV. HS, 50. 997 A.D.). ಇವರಲ್ಲಿ ಪಂಪಯ್ಯನು (ಪಂಪ + ಅಯ್ಯ) ಕೌಂಡಿನ್ಯ ಗೋತ್ರದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ; ಪಂಪಾದೇವಿಯು ಚಾಳುಕ್ಯ ರಾಜ ಕುಮಾರಿ. ಹಂಪಗಾವುಂಡ (Bombay Karnatak Inscriptions-I. Part ii ; 191, 1112 A.D.) ; ಹಂಪಗೌಡ (South Indian Inscriptions, IX. Part i, 253, 1149 A.D.) ; ಹಂಪಚಟ್ಟ (Ep. Carn-Rice Edition-VII. SK. 169, 1067 A.D.) ಇವರಲ್ಲಿ ಮೊದಲ ಇಬ್ಬರು ಊರಿನ ಗೌಡರಾಗಿದ್ದರೆ ಹಂಪ ಚಟ್ಟನು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮಾನುಯಾಯಿಯಾಗಿದ್ದ. ಇವರಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಜೈನರಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ವ್ಯಕ್ತಿನಾಮವಾಗಿ ಪಂಪ ಎಂಬುದು ಜೈನರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಮೀಸಲಾಗಿರ ಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಈಗಿನಂತೆಯೇ ಹಿಂದೆಯೂ ಕೂಡ ವ್ಯಕ್ತಿನಾಮಗಳು ಜೈನರಿಗೆ,ಹಿಂದೂಗಳಿಗೆ, ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಸಮಾನವಾಗಿ ದ್ದುವು. ನಾಗವರ್ಮ, ಚಾವುಂಡರಾಯ ಹೆಸರಿನ ಜೈನ ಕವಿಗಳೂ ಇದ್ದರು ; ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕವಿಗಳೂ ಇದ್ದರು. ಇದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಪಂಪ, ಪಂಪಾ, ಹಂಪ–ಈ ಹೆಸರುಗಳು ಧಾರವಾಡ, ಬಳ್ಳಾರಿ ಮತ್ತು ಸುತ್ತ ಮುತ್ತಣ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ.ಈ ವ್ಯಕ್ತಿನಾಮಗಳು ಈಗಿನ ಹಂಪೆ ಅಥವಾ ಹಿಂದಿನ ಪಂಪೆಯಿಂದ (ಪಂಪಾಕ್ಷೇತ್ರ) ನಿಷ್ಪನ್ನವಾಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಪವಿತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳಾಗಿ ಬಳಕೆ ಯಾಗುವುದು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ–: ಕೊಟ್ಟೂರು→ಕೊಟ್ಟೂರಯ್ಯ, ಕೊಟ್ಟೂರಪ್ಪ (ಕೊಟ್ರಪ್ಪ), ಎಡೆಯೂರು→ಎಡೆಯೂರಪ್ಪ ; ಗುಬ್ಬಿ→ ಗುಬ್ಬಯ್ಯ ; ಮುದ್ದೂರು→ಮುದ್ದೂರವ್ವ. ಇದೇ ರೀತಿ ಪಂಪಾ→ಪಂಪಯ್ಯ, (ಪಂಪಾದೇವಿ ಎಂದಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಪಕಾರವು ಹಕಾರವಾದ ಬಳಿಕ 11ನೇ ಶ.) ಹಂಪ ಗೌಡ, ಹಂಪ ಚಟ್ಟ ಇಂತಹ ಹೆಸರುಗಳು ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದುವು.

ಮೇಲಿನ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ-ಅಯ್ಯ,-ದೇವಿ,-ಗೌಡ ಎಂಬ ಪಾರ್ಗಿಕಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಿದರೆ ಉಳಿಯುವ ಪಂಪ ಎಂಬುದೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಹೆಸರಾಯಿತು.

ಪಂಪನ ತಂದೆ ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿದ ಜೈನ ಕನ್ನಡಿಗನಾಗಿದ್ದರೂ ಅವನ ತಾಯಿ ಅಬ್ಬಣಬ್ಬೆ ಧಾರವಾಡದ ಅಣ್ಣಿಗೆರೆಯವಳು ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯು ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಶಾಸನದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಪಂಪನು ತನ್ನ ತಂದೆ ತಾಯಿಗಳಿಗೆ ಹಿರಿಯ ಮಗನಾದುದರಿಂದ ಅವನ ಜನನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅವನ ತಾಯಿಯ ತವರ್ಮನೆ ಅಣ್ಣಿಗೆರೆಯಲ್ಲಾಯಿತು ಎಂಬ ಸಾಧ್ಯ ಊಹೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ, ಅವನ ತಾಯಿಯ ಕಡೆಯವರು ಬೆಳ್ವೊಲದಲ್ಲಿ (ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ) ಆಂದು ಪ್ರಚಲಿತ ವಾಗಿದ್ದ 'ಪಂಪ' ಹೆಸರನ್ನು ಮಗುವಿಗೆ ಇಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಈ ಹೆಸರನ್ನು ಇಡಲು ಅವನ ತಾಯಿಯು ಹಂಪೆಯ ದೇವರ ಭಕ್ತಳಾಗಿದ್ದಳು ಎಂಬ ಊಹೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಮೇಲೆ ಶಾಸನಗಳಿಂದ ತೋರಿಸಿದಂತೆ, ಅವನಿಗೆ ಹಿರಿಯರು ತಮ್ಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಹೆಸರನ್ನು ಇಟ್ಟರು ; ಮತ್ತು ಆ ಹೆಸರು ಮೂಲತಃ 'ಪಂಪಾ' (ಹಂಪೆ) ಹೆಸರಿನಿಂದ ಬಂದದ್ದು. ಇದರ ಮೇಲೆ, ಹಂಪೆ ಹಿಂದೂ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿರುವಂತೆ ಒಂದು ಜೈನ ಕೇಂದ್ರವೂ ಆಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯ ಬಾರದು. ಪಂಪಾಕ್ಷೇತ್ರದ ಹೆಸರು ಕ್ರಿ.ಶ. 681ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ದೊರಕುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. (ಎನ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣರಾವ್ ಮತ್ತು ಆರ್. ಎಸ್. ಪಂಚಮುಖಿ : ಕರ್ನಾಟಕ ಅರಸುಮನೆತನಗಳು, ಪು. 84).

'ಪಂಪಾ' ಎಂಬುದು ಯಾವ ಭಾಷೆಯ ಪದ ? ದ್ರಾವಿಡವೇ, ಸಂಸ್ಕೃತವೇ ? —ತಿಳಿಯದು. ಆ ಚರ್ಚೆ ಪಂಪನ ಹೆಸರಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದಲ್ಲ. ಪಂಪನ ಹೆಸರಿಗೂ ಪಂಪಾಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸು ತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಿಯಾರು ಎಂಬ ಅಳುಕು ನನಗಿರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತೇನೆ: ಹಂಪೆ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿನಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿದ್ದು ಅದರಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನಗೊಂಡ ಹೆಸರುಗಳು ಆ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದುವು. (ಇಂದಿಗೂ ಆ ಮಾತು ನಿಜ.) ಆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಜನ್ಮ ತಾಳಿದ ಪಂಪನಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಹೆಸರನ್ನಿಟ್ಟರು. ಪಂಪನ ತಾಯಿ ಮತ್ತು ಆಕೆಯ ಕುಟುಂಬಕ್ಕೆ ಹಂಪೆಯ ಜೊತೆ ಯಾವ ಸಂಬಂಧವಿತ್ತು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಧಾರಗಳು ದೊರಕದಿರುವಾಗ ಮೌನವಾಗಿರುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಸ್ಥಳನಾಮಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಿನಾಮಗಳಾಗಿ ಬಳಸುವಾಗ ಆ ಸ್ಥಳದ ಬಗ್ಗೆ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿನಾಮವನ್ನು ಬಳಸುವ ಕುಟುಂಬದವರ ಜೊತೆಗೆ ಏನಾದರೂ ಸಂಬಂಧ ವಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಸ್ಮರಿಸಬಹುದು.

ಪಂಪನ ಪೂರ್ವಜರು ಆಂಧ್ರದ ಪೂರ್ವ ತೀರದ ವೆಂಗಿನಾಡಿನ ಶ್ರೀವತ್ಸ ಗೋತ್ರದ ಕಮ್ಮೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು. ಪಂಪನ ವಂಶದ ಮೂಲ ಪುರುಷ 'ಸರ್ವಕ್ರತು ಯಾಜಿ' ಎಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದ ಮಾಧವ ಸೋಮಯಾಜಿ ; ಇವನ ಮಗ ಅಭಿಮಾನ ಚಂದ್ರ ; ಇವನ ಮಗ ಕೊಮರಯ್ಯ. ಕೊಮರಯ್ಯನ ಮಗನೇ ಪಂಪನ ತಂದೆ ಭೀಮಪಯ್ಯ. ಇವನು ಜಾತಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ತನಗೆ ಜೈನಧರ್ಮವೇ ಸರಿಯಾದ ಧರ್ಮವೆಂದು ನಂಬಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದುದನ್ನು ಪಂಪ ಸ್ಮರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಭೀಮಪಯ್ಯ ತನ್ನ ಸ್ವಂತ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಿಂದ ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಅವನ ಮೂವತ್ತು ಮೂವತ್ತೈದನೆಯ ವಯಸ್ಸಿನ ಬಳಿಕ ಆಗಿರಬೇಕು. ಹೆಂಡತಿ ಅಬ್ಬಣಬ್ಬೆಯೂ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಸ್ತ್ರೀಯೇ (ನೋಡಿ ಅವಳ ತಾತನ ಹೆಸರು 'ಜೋಯಿಸ' ಸಿಂಘ). ಈ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ದಂಪತಿಗಳಿಗೆ ಪಂಪ ಹಿರಿಯ ಮಗನಾಗಿ ಹುಟ್ಟಿದ. ಪಂಪ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೇ. ಅವನು ಹುಟ್ಟಿದ ಕೆಲವು ಕಾಲದ ಮೇಲೆ ಭೀಮಪಯ್ಯ ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿರುವಂತೆ ಊಹಿಸಬಹುದು. ಪಂಪ ಹುಟ್ಟುವ ಮೊದಲೇ ಭೀಮಪಯ್ಯನು ಜೈನನಾಗಿದ್ದರೆ ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ 'ಪಂಪ' ಎಂಬ ಹಿಂದೂ ಹೆಸರನ್ನಿಡದೆ ಜೈನೀಯವಾದ ಹೆಸರಿನ್ನಿಡುತ್ತಿದ್ದ. ಮತಾಂತರಿಗಳಿಗೆ ಹೊಸ ಮತದ ಬಗ್ಗೆ ಉಳಿದವರಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ನಿಷ್ಠೆ ಇರುತ್ತದೆ. ಭೀಮಪಯ್ಯ ತನ್ನ ಎರಡನೆಯ ಮಗನಿಗೆ ಜಿನವಲ್ಲಭನೆಂಬ ಜೈನೀಯ ಹೆಸರಿಟ್ಟಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅವನು ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದ್ದು ಪಂಪ ಹುಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ, ಜಿನವಲ್ಲಭ ಹುಟ್ಟುವ ಮೊದಲು ಎಂಬ ಊಹೆ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಪನಿಗೆ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೂ ವೈದಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವೂ ನಡೆದಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅವನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಪುಲಿಗೆರೆಯ ತಿರುಳ್ಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಅಣ್ಣಿಗೆರೆಯ ಪ್ರದೇಶದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬರೆದಿದ್ದೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಅವನ ಪ್ರಾಥಮಿಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಅಣ್ಣಿಗೆರೆಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವಂತಿದೆ. ಭೀಮಪಯ್ಯ ಜೈನನಾದ ಬಳಿಕ ಅವನು ತನ್ನ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸವನ್ನು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ದೇವೇಂದ್ರ ಮುನಿಗಳ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.*

---

* ಶ್ರೀ ವಿ. ಜಿ. ಕುಲಕರ್ಣಿಯವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನವೊಂದರಲ್ಲಿ ('ಆದಿಪಂಪನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳು.' Journal of the Karnataka University, Humanities, Vol. xii, 1967) ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳಿಗೂ ನನ್ನ ಮೇಲಿನ ಲೇಖನಕ್ಕೂ ಸಾಮ್ಯವಿದೆ. ನಾನು ಆ ಲೇಖನವನ್ನು ಓದಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ನನಗೆ ಅದು ಪೂರ್ತಿ ಮರೆತು ಹೋಗಿದ್ದು, ನೇರವಾಗಿ ನನ್ನ ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆಯುವಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಕುಲಕರ್ಣಿಯವರ ಲೇಖನದಿಂದ ಯಾವುದೇ

ಪಂಪನಲ್ಲಿ ವೈದಿಕ ಜೈನ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೆರಡೂ ಮಿಳಿತಗೊಂಡಿವೆಯೆಂಬ ಸಂಗತಿ ಅವನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕ ಅಂಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನ ಹೆಸರು ಕರ್ನಾಟಕದ್ದು, ಪುಲಿಗೆರ-ಬೆಳ್ವೊಲ ನಾಡಲ್ಲಿ ಪ್ರಚುಲಿತವಾಗಿದ್ದುದು ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ರಾಜಕೀಯ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಪಂಪಾಕ್ಷೇತ್ರ ದಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನವಾದುದು ಎಂಬ ಸಂಗತಿಗಳು ಪಂಪನಿಗೂ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೂ ಇದ್ದ ಭೌತಿಕ ಸಂಪರ್ಕದ ಮೇಲೆ ಎಷ್ಟೋ ಬೆಳಕನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ.

ಸಹಾಯವನ್ನೂ ಪಡೆದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ, ಪಂಪ ಹೆಸರಿನ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ, ಭೀಮಪ್ಪ ಯ್ಯನ ಮತಾಂತರದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿರುವ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಅವರದೇ ನನಗಿಂತ ಮೊದಲನೆಯದೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲು ಮಾಡಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ನನ್ನ ಲೇಖನವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಅವರ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಿತ್ರರಾದ ಶ್ರೀ ಆರ್. ಜಿ. ಕುಲಕರ್ಣಿಯವರ (ರಾ.ಕು.) ಜೊತೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದಾಗ (18-6-1986) ಅವರು ಮೇಲಿನ ಲೇಖನದತ್ತ ನನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದರು. ಅವರಿಗೆ ನಾನು ಕೃತಜ್ಞ.

ಪಂಪ ಭಾರತದ ಒಂದು ಪಾಠ : ಅನಗತ್ಯ ತಿದ್ದುಪಡಿ

ಪಂಪಭಾರತದ (10 : 35. ವಚನ) ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಆವೃತ್ತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗ ಹೀಗಿದೆ.

"ಅಗಳುಭಯಬಲಂಗಳೊಳಂ ಚಾತುರ್ಯಾಮಸಮಾಸನಘಟಿತ ಘ [ಂ] ಟಿಕಾಧ್ವನಿಗಳುಂ ಸಂಧ್ಯಾಸಮಯಸಮುದಿತ ಶಂಖಧ್ವನಿಗಳುಂ........."

ಇಲ್ಲಿ ಚೌಕಕಂಸದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸಿರುವ [ಂ] ಈ ಭಾಗವು ಊಹೆಯಿಂದ ಸೇರಿಸಿದ್ದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ನಾಲ್ಕು ಯಾಮಗಳಲ್ಲಿ[1] ಒಂದೊಂದರ ಕೊನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಗಂಟೆಯ ಧ್ವನಿಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ಮೇಲಿನಾರ್ಥ. ಆದರೆ, ಅನುಸ್ವಾರವನ್ನು ಸೇರಿಸದೆ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿರುವಂತೆ "ಘಟಿಕಾಧ್ವನಿಗಳುಂ" ಎಂಬ ಪಾಠವನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಅರ್ಥ ಹೊಂದುತ್ತದೆ. "ಘಟಿಕಾ ಎಂಬ ಪದಕ್ಕೆ ಮಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರೆ, ಕಾಲವನ್ನು ಅಳೆಯಲು ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಮಣ್ಣಿನಪಾತ್ರೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲದೆ ಇನ್ನಾವ ಅರ್ಥವೂ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿಲ್ಲ. (ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕು ನಿಮಿಷಗಳ ಕಾಲದ ಅವಧಿಗೂ ಘಟಿಕಾ ಎಂದೇ ಹೆಸರು). ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ರಂಧ್ರವಿರುವ ಮಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನೀರನ್ನೋ ಮರಳನ್ನೋ ತುಂಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿಷಯವಾಗಿದೆ. ಇಂತಹ ಕಾಲಮಾಪನ ಯಂತ್ರಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ದೇವಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮಠಗಳಲ್ಲಿ ಇದ್ದುವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶಾಸನಾಧಾರಗಳಿವೆ...."[2] ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಯಾಮ ಅಥವಾ ಜಾವದ ಅಂತ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಘಟಿಕೆಯ ಧ್ವನಿಯೇ ಘಟಿಕಾಧ್ವನಿ. ಆ ಕಾಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು ಯಾವುದೇ ಸದ್ದನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದು ಗಂಟೆಯನ್ನು ಬಾರಿಸುವ ಧ್ವನಿ ಆಗಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಯಾವುದಾದರೂ ಲೋಹದ ತುಂಡಿಗೆ ಬಡಿದು ಮಾಡಿದ ಸದ್ದು ಆಗಿರಬಹುದು. ಗಂಟೆಯನ್ನು ಬಾರಿಸುತ್ತಿದ್ದರಿಂದ ಈಗ 'ಗಂಟೆ' ಮಾತಿಗೆ hour

---

1 ಯಾಮ — ಜಾವ. ದಿನಕ್ಕೆ ಒಟ್ಟು ಎಂಟು ಜಾವ : ಹಗಲು ನಾಲ್ಕು ಜಾವ, ರಾತ್ರಿ ನಾಲ್ಕು ಜಾವ, ಜಾವಕ್ಕೆ ಮೂರು ಗಂಟೆಗಳನ್ನು ಕಾಲಪ್ರಮಾಣ.

2 ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, 1979.ಪು.226.

ಎಂಬರ್ಥ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ ; ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿ 'ಮಣಿ'(hour) ಮಾತಿಗೆ ಮೂಲಾರ್ಥ bell ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ 'ತಾಸು' (hour) ಮರಾಠಿಯಿಂದ ಬಂದುದಾಗಿದೆ. ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಕಾಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸಲು "ತಾಸ್" ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಚರ್ಮವಾದ್ಯವನ್ನು ನುಡಿಸುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಒಂದು ಗಂಟೆ (hour) ಎಂಬರ್ಥ ಆ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು.

ಈಗಿನ 'ಗಡಿಯಾರ' ಎಂಬುದೂ 'ಘಟೀ'('ಘಟಿಕಾ'=ಗಡಿಗೆ) ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದುದೇ ಆಗಿದೆ.

ಪಂಪಕವಿ ಮತ್ತು ಯುಗಧರ್ಮ

ಒಂದು ಕಾಲದ 'ಯುಗಧರ್ಮ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಬೇಕಾದರೆ, ಆ 'ಯುಗ'ವನ್ನು ಮೊದಲು ತಿಳಿಯಬೇಕಲ್ಲವೇ ? ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಯಾವುದೇ ಘಟ್ಟದ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಯಹೋದರೂ, ದೊರಕುವ ಸಾಮಗ್ರಿ ಮಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತಿಹಾಸದ ಯಾವುದೇ ಕಾಲವನ್ನೂ ಅದರ ಸಕಲ ವಿವರಗಳೊಂದಿಗೆ ಅದರ ಸಂಕೀರ್ಣ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. (ವಚನಕಾರರ ಕಾಲ ಇದಕ್ಕೆ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿನ ಅಪವಾದವಾಗಬಹುದು). ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಆ ಕಾಲದ ಒಂದು ಸರಳಗೊಂಡ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ: ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಆಧಾರದಿಂದ. ಪಂಪನ ಯುಗಧರ್ಮವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿವೇಚನೆ ಮಾಡುವಾಗ ಈ ಸಂಗತಿ ಮನಸ್ಸಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು.

ಇದಕ್ಕಿಂತ ಗಂಭೀರವಾದ ಸಮಸ್ಯೆ, 'ಯುಗಧರ್ಮ' ಎಂಬ ಉಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು. ಯಾವುದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ 'ಯುಗಧರ್ಮ' ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಒಂದು ವಸ್ತು ಉಂಟೇ ? ಇದ್ದರೆ ಅದೆಂತಹುದು ? ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ? ನನ್ನ ಈ ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಈ ವಿವೇಚನೆ ಹೊರತಾದುದು ಎಂದು ಕೆಲವರಿಗೆ ಅನ್ನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ನಾವು ಬಳಸುವ ಪದಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ–ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಲೇಖಕನಾದ ನನಗೆ–ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗಾದರೂ ಖಚಿತ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಿರುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಷಿಕ ರೂಪದ ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮುತ್ಪನ್ನ. ಯಾವುದೋ ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಪ್ರಮುಖ ಅವಶ್ಯಕತೆಯೊಂದನ್ನು ಪೂರೈಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಅದು ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೊಂಡದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. (ಈ ಮಾತು ಈಗಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ). ಒಂದು ಜನಾಂಗದ ಜೀವನ ವಿಧಾನ ಸಮಸ್ತವನ್ನೂ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಪದ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಘಟಿಸುವ ಒಂದು ಕ್ರಿಯೆ. ಕವಿಯ ಕಾಲದ ಸಮಾಜವು ಕವಿಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನೂ ಅವನ ವಸ್ತುವಿನ ಆಯ್ಕೆಯನ್ನೂ ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು. (ಇಲ್ಲಿ ಕವಿಯ ಮತೀಯ ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆರ್ಥಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸು

ವಂತೇನೂ ಇಲ್ಲ.) ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಅತ್ಯುನ್ನತವಾದ ಆಲೋಚನೆಗಳು ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಗಹನವಾದ ಅನುಭವಗಳು ಆಯಾ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವು "ಸಮಸ್ತ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಾರವೂ ಸಂಗ್ರಹವೂ" ಆಗುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯ ತನ್ನ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಪರಿಸರದ ಪ್ರಭಾವದ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತೇ ಹೊರಬರುತ್ತದೆ.

ಕಾಲ ಉರುಳಿದಂತೆ ಸಮಾಜವೂ ಬದಲಾವಣೆಗಳನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತ ಹೊರಳುತ್ತದೆ. ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಮಾಜದಿಂದ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮೌಲ್ಯಗಳು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಯಾವುದೇ ಕಾಲದ (ಅಥವಾ ಸಮಾಜದ) ಯಾವುದೇ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯೊಂದನ್ನು ಯುಗಧರ್ಮವೆಂದು ಬೆರಳಿಟ್ಟು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೂ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಕಾಲದ ಯುಗಧರ್ಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಎರಡು ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬಹುದು. ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಟ್ಟಾರೆ, ವಿಹಂಗಮವಾಗಿ ನೋಡಿ, ಅದರ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣವನ್ನು ('Ethos') ಗುರುತಿಸಬಹುದೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ, ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣ ಅದರ ಅಲೌಕಿಕತೆ (the other-wordliness) ; ಚೈನೀಸ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಲಕ್ಷಣ ಅದರ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾದ ಲೋಕವ್ಯವಹಾರತ್ವ ಇತ್ಯಾದಿ. ಒಂದು ದೇಶದ ಇತಿಹಾಸದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಗಳಲ್ಲೂ ಬದಲಾಗುವ ಎಥೋಸನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಆ ಎಥೋಸು ಆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದ ಜನಜೀವನದ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನರ ಗಮನವನ್ನು ತಮ್ಮಲ್ಲಿನ ಯಾವುದೋ ಅಮೂರ್ತ ಆಕರ್ಷಕ ಶಕ್ತಿಯಿಂದ ('charisma') ತಮ್ಮತ್ತ ಸೆಳೆದುಕೊಂಡ ನಾಯಕರು ('charismatic leaders') ಯುಗಧರ್ಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ, ಆಯಾ ಕಾಲದ ಪ್ರಧಾನ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನಂತೂ ನಾವು ಗಮನಿಸಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇವು ಮೂರೂ–ಎಥೋಸು, ಕರಿಸ್ಮ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳು ಪರಸ್ಪರ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆಯೆಂಬುದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟಾದರೂ ಯುಗಧರ್ಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವಲ್ಲಿ ನಿಖರತೆ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಇಷ್ಟು ಮಾತುಗಳು ನನ್ನ ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಹೊಂದದ ಭಾರದ ವಸ್ತುವಾಗಬಹುದೆಂಬ ಅಳುಕು ಇದ್ದರೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಆಡಬೇಕಾಯ್ತು. ಆ ನನ್ನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಯುಗಧರ್ಮವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡತಕ್ಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ

ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದೆ. ಯುಗಧರ್ಮವನ್ನು ಸೂತ್ರೀಕರಿಸಲು ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿಲ್ಲ — ಇವನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಈಗ ಪ್ರಸ್ತುತ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬರೋಣ.

ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಯುಗಧರ್ಮ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕ್ಷಾತ್ರ. ಅವನ ಕಾಲ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ವೀರಯುಗ. ಹೀಗೆ ಭಾವಿಸಲು ಕಾರಣಗಳು ಇವು : ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೇ ಆಗಲಿ, ಅವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಇತರ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೇ ಆಗಲಿ ಓದಿದವರಿಗೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ವೀರಜೀವನ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾಲದ ನೂರಾರು ವೀರಶಾಸನಗಳು ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿ ಮಡಿದ ವೀರರ ಪ್ರಕೀರ್ತನೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. 966-7ರ ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ವೀರನ ಸಾವು ಕತೆಯಾಗಿ ಪರೆವುದು ಮೂಱುವೀ ಲೋಕದೊಳಗೆಲ್ಲ' ಎಂಬ ಒಂದು ವಾಕ್ಯ ಆ ಕಾಲದ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಚನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸತ್ತ ವೀರನ ಬಗ್ಗೆ ಹಾಡುಗಳು ಕತೆಗಳು ಹುಟ್ಟಿ ಹಬ್ಬುತ್ತಿದ್ದುವು. ವೀರ ಜಗನ್ಮಾನ್ಯನಾಗುತ್ತಿದ್ದ. ತನ್ನ ಯಜಮಾನನಿಗಾಗಿ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡುವ ಮುನ್ನವೇ 'ತನ್ನ ಸಾವಂ ನಿಶ್ಚಯಿಸಿದ' ಬೋಯಿಗನಂತಹ (ಕ್ರಿ.ಶ. 940), ತನ್ನ ಮೈತುಂಬ ಬಾಣ ಚುಚ್ಚಿದರೂ 'ಕಣೆಪಂಜರದೊಳ್ ಎರಗಿ ಭೀಷ್ಮನ್ ಇಟ್ಟಂತೆ ನೆಲಮುಟ್ಟದೆ' ಇದ್ದ ಕುಲಮುದ್ದನಂತಹ (ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. 800) ಅನೇಕ ವೀರರನ್ನು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಎದುರುಗೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ. ಪಂಪನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜನಮನವನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಗೆದ್ದಂತಹ ಮೂರನೆಯ ಗೋವಿಂದ, ಶಂಕರಗಂಡ, ಬದ್ದೆಗ, ನರಸಿಂಹ, ಅರಿಕೇಸರಿ II, ಕೃಷ್ಣ III, ಚಾವುಂಡರಾಯ ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಶೂರರು. ಸ್ತ್ರೀಯರು ಒಡವೆ ವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ, ವೀರರ ಮೈಮೇಲಿನ ಗಾಯಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ರನ್ನನ ಉಕ್ತಿ ಆ ಕಾಲದ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಅದೇ ರನ್ನನಲ್ಲಿ ಈ ಮಾತಿದೆ :

ತುಱುಗೋಳೊಳ್ ಪೆಣ್ಬುಯ್ಯಲೊ ।
ಲೆಱಿವೆಸದೊಳ್ ನಂಟನೆಡಱೊಳೂರಱಿನೊಳಂ ।
ತಱಿಸಂದು ಗಂಡುತನಮನೆ ।
ನೆಱಪದವಂ ಗಂಡನಲ್ಲನೆಂತುಂ ಷಂಡಂ ॥

ಸಾಹಸದ ಪ್ರಸಂಗಗಳು ಬಂದಾಗ ಯಾವನು ಹೇಡಿಯಂತೆ ಹಿಂಜರಿಯುತ್ತಿದ್ದನೋ ಅವನು ಅತ್ಯಂತ ತಿರಸ್ಕೃತ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ, ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ. ಆ ಕಾಲದ ಪ್ರಮುಖ ಮೌಲ್ಯಗಳ ವೀರ ಮತ್ತು ತ್ಯಾಗಗಳಿಗೆ (ಬೀರ, ಚಾಗ ; ಇಱಿವುದು ಈವುದು) ಹಿರಿದು ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಹೀಗೆ ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಯುಗಧರ್ಮವು ವೀರರಸ ಪ್ರಧಾನವಾದದ್ದೆಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ಪಂಪನಾದ ಬಳಿಕ ಎರಡು ಶತಮಾನಗಳ ಮೇಲೆ ಬಂದ ವಚನಕಾರರ ಕಾಲದ ಯುಗಧರ್ಮ ಇನ್ನೊಂದು ಬಗೆಯದು. ಪಂಪನ ಕಾಲದಂತೆಯೇ ಇದೂ ಉತ್ಸಾಹ ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತಿದ್ದ ಕಾಲ. ಆದರೆ ಇದರ ಉತ್ಸಾಹ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರತಿಭಟನೆಯ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಆಂದೋಲನ, ಸುಧಾರಣೆಗಳ ಕಡೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಲವು ಹೆಚ್ಚು. ಪಂಪನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ರಾಜ ರಾಜರ ಮಧ್ಯೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಹೋರಾಟ, ಅಂತಹ ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರ ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವೀರರು ಜನತೆಯ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಸೆಳೆದಿದ್ದರೆ, ವಚನಕಾರರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭುತ್ವದ ವಿರುದ್ಧ ಸಂಪ್ರದಾಯ ನಿಷ್ಠರ ವಿರುದ್ಧ ನಡಸಿದ ಹೋರಾಟ, ಅಂತಹ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಮುಂದಾಳುಗಳಾದ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಾಯಕರು ಮುಖ್ಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಕುಮಾರ ವ್ಯಾಸನ (ಮತ್ತು ನೂರಾರು ಅದೇ ಯುಗದ ಹರಿದಾಸರ) ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ, ಭಗವಂತನಲ್ಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಸಮರ್ಪಣೆಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ. ಕಾಲ, ಮನೋ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಧೋರಣೆಗಳಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಹೇಗೆ ಬೇರೆಯಾಗುತ್ತದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇವು ಒಳ್ಳೆಯ ನಿದರ್ಶನಗಳು. ಆಯಾ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪ್ರಮುಖ ಗುಣ ಗಳು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದುವೆಂದೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಪ್ರಚೋದಕವಾದು ವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಇತರ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಅವು ಇರಲೇ ಇಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿಯಬಾರದು. ಕ್ಷಾತ್ರ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಸಮರ್ಪಣೆ ಇವು ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಇರ ತಕ್ಕುವು. ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಇವುಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯದಲ್ಲಿ ಏರಿಳಿತ ಉಂಟಾಗ ಬಹುದು, ಅಷ್ಟೇ.

ಪಂಪ ಭಾರತವು ಒಂದು ವೀರಕಾವ್ಯ. ಇದು ಅವನದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಕಾವ್ಯವಾದ ಆದಿಪುರಾಣಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಆ ಕಾಲದ ಯುಗಧರ್ಮದ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ನಿಂತಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೀರ ಜೀವನವು ವೀರ ಗಾಥೆಗಳ ಮೂಲಕ ಸಹಜ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಶೂರರಾದ ಪೋಷಕ ದೊರೆಗಳು ಗಾಥಾಕಾರರಿಗೆ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ನೀಡುತ್ತಿದ್ದರು ; ಗಾಥಾ ಕಾರರು ಅವರ ಸಾಹಸಗಳನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಇಂಥ ವೀರಗಾಥೆಗಳು ಮೌಖಿಕವಾಗಿದ್ದು ತಲೆಯಿಂದ ತಲೆಗೆ ಹರಿದು ಬರುತ್ತಿದ್ದುವು. ಈ ವೀರಗಾಥೆಗಳ ಪರಂಪರೆ ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶ, ರಾಜಾಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಬಂದಂತೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬೆಳೆದು ಬರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೌಖಿಕವಾದ ವೀರ ಗಾಥೆಗಳಿದ್ದುವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಬಲ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳಿವೆ. ವೀರನ ಸಾವು ಕಥೆಯಾಗಿ ಹಬ್ಬುತ್ತಿದ್ದಿತು ಎಂಬ ಒಂದು ಶಾಸನದ ಮಾತನ್ನಾಗಲಿ, ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನದ 'ವೀರಕಥಾಕರ್ಣನ ಕರ್ಣಾವತಂಸನ್' ಎಂಬ ಒಬ್ಬ ರಾಜನ ವಿಶೇಷಣವನ್ನಾಗಲಿ

ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯುದ್ಧದ ದಿನ ಬೀದಿ ಬೀದಿಗಳಲ್ಲಿ 'ವೀರಗಾಥೆ'ಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಗತಿ ಜನ್ನನ ಅನಂತನಾಥ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿದೆ. ಹದಿನಾಲ್ಕನೇ ಶತಮಾನದ ಮಧುರ 'ಜೀವನ ಕತೆ'ಯನ್ನು ಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಜನಪ್ರಿಯ ವೀರಗಾಥೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ಅಂತಹ ಸದ್ಭಾವನೆ ಇದ್ದಿರಲಾರದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ವೀರಗಾಥೆಗಳ ಪರಂಪರೆ, ಗ್ರೀಕ್ ಮತ್ತು ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿಯಂತೆ ಕ್ರಮೇಣ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗಿರಬೇಕು.

ವೀರಗಾಥೆಗಳು ಪ್ರಾಚೀನರ ಇತಿಹಾಸ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟುಕತೆ, ಕಲ್ಪಿತ ಸಂಗತಿ, ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ, ಅಲಂಕಾರಗಳ ಮಧ್ಯೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಚಿರಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ಉಳಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಆಶ್ರಯದಾತರಾದ ರಾಜರಿಗೂ ಗಾಥಾಕಾರರಿಗೂ ಬರಿಯ ಪೋಷಕ-ಪೋಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವಲ್ಲದೆ ಸ್ನೇಹ ಸಂಬಂಧವೂ ಇದ್ದಿತು. ಎಷ್ಟೋ ವೀರಗಾಥಾಕಾರರು ತಮ್ಮ ಪೋಷಕನ ಹೆಸರನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಪದ್ಧತಿ ಪ್ರಾಚೀನ ತಮಿಳುನಾಡಿನಲ್ಲಿದ್ದಿತು. ಪಿಸಿರಾಂದೈಯಾರ್ ಕವಿ ತನ್ನ ಪೋಷಕ ಕೋಪ್ಪೆರುಂ-ಜೋಳನ್ ಎಂಬ ರಾಜನ ಹೆಸರನ್ನೇ ಹೊಂದಿದ್ದುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಅವರಿಬ್ಬರ ಮಧ್ಯೆ ಎಂತಹ ಸ್ನೇಹವಿದ್ದಿತೆಂದರೆ, ರಾಜ ಸತ್ತಾಗ ಕವಿಯೂ ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ರಾಜನ ಹೆಸರನ್ನೋ ಹೆಸರಿನ ಭಾಗವನ್ನೋ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯಾಗಿದ್ದಿತು. ಎಷ್ಟೋ ಸಾರಿ ರಾಜನೇ ಅಂತಹ ಹೆಸರನ್ನು ದಯಪಾಲಿಸುತ್ತಿದ್ದನು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ: ಶ್ರೀ ವೀರನೊಳಂಬ. ಎಂಬ ರಾಜನು ಬಿದಿಯಜೀಯ ಎಂಬಾತ ಕೆರೆ ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದಕ್ಕಾಗಿ 'ನೊಳಂಬ ದೊಡ್ಡ' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಗೌರವಸೂಚಕವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು. ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಬಿರುದು ಗುಣಾರ್ಣವ ಎಂಬುದಿದ್ದು, ಪಂಪನಿಗೆ 'ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವ' ಎಂಬ ಬಿರುದಿರುವುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ಪದ್ಧತಿಯ ಬೆಳಕಿನಲ್ಲಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಅರಿಕೇಸರಿ ಮತ್ತು ಪಂಪರ ಮಧ್ಯೆ ಸ್ನೇಹಸಂಬಂಧವಿದ್ದಿತೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮಾಡಿರುವ ಊಹೆ ನಿರಾಧಾರವಾದುದೇನೂ ಅಲ್ಲ.

ಪಂಪಭಾರತವನ್ನು ವೀರಗಾಥೆಯೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕೆಂದು ನಾನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅದರ ಕಾವ್ಯಸ್ವರೂಪವು ಅದನ್ನು ಗಾಥೆಯೆಂದು ಕರೆಯಲು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದೆ ಆದರೆ ಅದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವೀರಕಾವ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲ. ಆ ಕೃತಿ ವೀರಕಾವ್ಯವಾಗಲು ಪಂಪ ಬದುಕಿದ್ದ ಸನ್ನಿವೇಶವೂ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಕಾರಣ. ಪಂಪನ ಪೋಷಕ ಇಮ್ಮಡಿ ಅರಿಕೇಸರಿ ಒಬ್ಬ ಸಾಮಂತ ದೊರೆ. ಅವನು

ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಕರೀಂನಗರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪ್ರದೇಶ (–ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ತೆಲಂಗಾಣಾ ಭಾಗದಲ್ಲಿದೆ–) ಸುತ್ತಮುತ್ತ ದೊಡ್ಡ ರಾಜರುಗಳಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿದ್ದು, ಸಾಮಂತನಾಗಿದ್ದ ಅರಿಕೇಸರಿ ತನ್ನ ಸಾಮ್ರಾಟರಾದ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ಪರವಾಗಿ ಇತರ ರಾಜರೊಡನೆ ಹೋರಾಡಬೇಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಅವನ ಆಳ್ವಿಕೆಯ ಪ್ರದೇಶ ಸದಾ ಯುದ್ಧ ಸನ್ನದ್ಧ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿದ್ದಿತು. ಅರಿಕೇಸರಿಯಾಗಲಿ ಅವನ ವಂಶದವರಾಗಲಿ ಮಹಾಶೂರರಾಗಿದ್ದರು. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ದಿಗ್ವಿಜಯಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸಿದ್ದರು. ಇಂತಹ ಶೂರರ ಪರಂಪರೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದ ಅರಿಕೇಸರಿಯನ್ನು ಕುರಿತು ಹಾಡಿದ ಕವಿ ಪಂಪ ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ಕಲಿಯೂ ಆಗಿದ್ದನು. ಕ್ಷಾತ್ರದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿದ್ದ ಕ್ಷಾತ್ರಸ್ವಭಾವದ ಕವಿಯೊಬ್ಬನ ಕೃತಿಯ ವಸ್ತುವೂ ಒಬ್ಬ ನಿಜವಾದ ವೀರನಾಗಿದ್ದರೆ–ಅವನ ಕೃತಿ ವೀರಕಾವ್ಯವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ಪಂಪ ಭಾರತದ ಕತೆ ಮಹಾಭಾರತದ್ದು ; ಅದರ ನಾಯಕ ಅರ್ಜುನ ; ಕವಿ ಅರ್ಜುನನ ಜೊತೆ ಅರಿಕೇಸರಿಯನ್ನು ಸಮೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ—ಇವೆಲ್ಲ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿಗಳೇ. ಕೃತಿಯ ನಾಯಕನ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬಂದಾಗ, ನಿಜವಾದ ನಾಯಕ ಒಬ್ಬ 'ಯೋಧ' ಅಥವಾ 'ವೀರ'ನೆಂದು ಏಕೆ ಭಾವಿಸಬಾರದೆಂದು ನನಗೆ ನಾನೇ ಪ್ರಶ್ನೆ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಪಂಪ ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಆದರ್ಶ ವೀರನೊಬ್ಬನನ್ನು ಉಜ್ವಲೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ, ಶಾಶ್ವತೀಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ನನ್ನ ಮಾತು ತಪ್ಪು ಅರ್ಥಕೊಡುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಗೊಳಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ. ನಾನು ಹೇಳುತ್ತಿರುವ ಆದರ್ಶವೀರ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಇದ್ದ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲ. ಅವನು ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆ, ಭಾವನೆ, ಆದರ್ಶ. ಆ ವೀರನ ಕೆಲವು ಲಕ್ಷಣಗಳು ಹೀಗಿವೆ : ಅವನಲ್ಲಿ ಶೌರ್ಯದ ಜೊತೆಗೆ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಮಾಣದ ಅಭಿಮಾನ ಅಥವಾ ಛಲ ಉಂಟು. ಅವನು ಯಾವುದೇ ಕಷ್ಟವನ್ನೂ ಸಹಿಸಿಯಾನು, ತನ್ನ ಮಾನಕ್ಕೆ ಭಂಗ ಬರುವುದನ್ನು ಕ್ಷಣ ಕಾಲವೂ ಸಹಿಸಲಾರ. ಮೃತ್ಯು, ಮಾನ ಭಂಗಗಳಲ್ಲಿ ತೇಜಸ್ವಿಯಾದವನು ಮೊದಲನೆಯದನ್ನೇ ಬಯಸಿಯಾನು ; ಏಕೆಂದರೆ, ಮೃತ್ಯುವು ಕ್ಷಣಿಕ ದುಃಖವನ್ನು ತಂದರೆ ಮಾನಭಂಗವು ದಿನದಿನವೂ ದುಃಖವನ್ನು ತರುತ್ತದೆ ಎಂಬರ್ಥದ ಒಂದು ಶ್ಲೋಕ ಬಾದಾಮಿ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತದೆ. (ಕಪ್ಪೆ ಅರಭಟ್ಟನ ಪ್ರಶಂಸೆಯಿರುವ ಆ ಶಾಸನ ಒಂದು ಸೊಗಸಾದ ವೀರಗೀತೆಯೂ ಹೌದು.) ವೀರ ಕೊಟ್ಟ ಮಾತಿಗೆ ಎಂದೂ ಹಿಂದೆಗೆಯುವವನಲ್ಲ, ಪ್ರಾಣ ಹೋದರೂ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳತಕ್ಕವನು. (ಇದೇ 'ನನ್ನಿ') ಅವನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿ ಸಾಹಸವನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುವಂತೆಯೇ, ಉದಾರವಾಗಿ ದಾನವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. (ಇದೇ 'ಚಾಗ'). 'ಈಯಲ್ ಇಱಿಯಲ್'–ದಾನ ಕೊಡುವುದು

ಮತ್ತು ಹೋರಾಡುವುದು ('ಚಾಗ' ಮತ್ತು 'ಬೀರ') : ಈ ಎರಡು ಗುಣಗಳು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ವಿಪುಲವಾಗಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಂಡಿವೆಯೆಂದರೆ, ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರ ಪೂರೈಕೆ, ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದು ಇರಲಾರದು, ಇದ್ದರೂ ಶೋಭಿಸುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಆ ಕಾಲದ ಜನತೆ ಹೊಂದಿದ್ದಿತು. ವೀರಜೀವನದಲ್ಲಿ ಐಶ್ವರ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಯಂತೆಯೇ ಅದರ ವಿತರಣೆಯೂ ಅಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬಹುಶಃ ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದಿತು. ವೀರನ ಇನ್ನೊಂದು ಲಕ್ಷಣ-ಕೀರ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತೀರದ ಹಸಿವು. (ಇದೇ ಪ್ರಾಚೀನ ತಮಿಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ 'ಚೀರ್', 'ಪುಗರ್'ಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವೀರರಿಗಿದ್ದ ಕಳಕಳಿ); 'ಜಸ'ದ (=ಯಶಸ್ಸು) ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಕಾಳಜಿ ಒಂದು ಮುಖವಾದರೆ, 'ಪಟಿ' ಅಥವಾ ಅಪಕೀರ್ತಿಗೆ ಹೆದರುವುದು ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ (ತಮಿಳು ಸಂಗಂ ಸಾಹಿತ್ಯದ 'ನಾಣ್' ಇದೇ). ವೀರನ ಇನ್ನೊಂದು ಗುಣ-ತನ್ನನ್ನು ಸಾಕಿದ ಒಡೆಯನಲ್ಲಿ ಅಚಲ ವಾದ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಮತ್ತು ಅವನಿಗಾಗಿ ಪ್ರಾಣತ್ಯಾಗ ಮಾಡಲೂ ಸಿದ್ಧವಿದ್ದುದು. ಇದೇ 'ಜೋಳವಾಳಿ' ಮತ್ತು 'ಲೆಂಕವಾಳಿ'.

ಈ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಿಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇರು ವುದು ಪ್ರಾಯಶಃ ಅಸಂಭವ. ಇದು ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ಒಬ್ಬ ಆದರ್ಶ ವೀರನ ವಿವರಣೆ ಮಾತ್ರ. ಆದರೆ ಈ ಗುಣಗಳು ಯಾವ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೆಷ್ಟು ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ ಅಷ್ಟಷ್ಟು ಅವನು ಮಾನ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಪಂಪಭಾರತವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ, ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವೀರನ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಇದ್ದುದ ರಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟನ್ನೂ ಮೈಗೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವವನು ಕರ್ಣ. ಅವನನ್ನು ಅರ್ಜುನನ ಜೊತೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಇಬ್ಬರೂ ವೀರರೇ : ಇಬ್ಬರಲ್ಲೂ ಛಲ ಉಂಟು, ಕೀರ್ತಿಯ ಬಯಕೆ ಉಂಟು. ಔದಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರ್ಜುನನಿಗಿಂತ ಕರ್ಣ ಒಂದು ಕೈ ಮಿಗಿಲು. ("ಬೀಡಿಂ, ಓಡಿಂ ಇದು ಚಾಗದ ಬೀರದ ಮಾತು ಕರ್ಣನಾ"–ಪಂಪ). ಆದರೆ ಕರ್ಣ ಸನ್ನಿವೇಶಗಳ ಒತ್ತಡದಿಂದ ದುರ್ಯೋಧನನ ಲೆಂಕನಾಗಿ, ಅವನಿಗಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಬಲಿಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟುಕೊಂಡ. ಅಧಿಕಾರ, ಐಶ್ವರ್ಯಗಳ ಆಸೆಗೆ ಬಲಿಬೀಳದೆ, ತನ್ನ ನಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಸ್ವಾಮಿಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಪಡಿಸಿದ. ಅವ ನೊಬ್ಬ ನಿಜವಾದ 'ಲೆಂಕವಾಳಿ'. ಈ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಪಂಪನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕರ್ಣ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಆಕರ್ಷಿಸಿದ್ದಾನೆ, ಅರ್ಜುನನಿಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಮಿಗಿಲಾಗಿಯೇ ಆಕರ್ಷಿಸಿ ದ್ದಾನೆ. ಅರ್ಜುನ ಕಥಾನಾಯಕ-ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ಉಂಟು. ಪ್ರತಿ ಆಶ್ವಾಸವೂ ಅವನ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕೊನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕವಿ ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿಯೇ ಉಜ್ವಲ ವರ್ಣಗಳಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾನೆ: ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಪ್ರಶ್ನಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಕವಿಯ ಅಂತರಂಗದ ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಕರ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಇದೆ, ಸಹಾನುಭೂತಿ ಇದೆ. "ನೆನೆಯದಿರಣ್ಣ ಭಾರತದೊಳಿಂ ಪೆಜರಾರುಮನ್ ." ಎಂಬ ಪದ್ಯ ಅವನ ಹೃದಯದಿಂದ ಚಿಮ್ಮಿದ್ದು. "ಕರ್ಣ ರಸಾಯನಮಲ್ತೆ ಭಾರತಂ"– ಕರ್ಣನಿಂದ ಭಾರತವು ಕರ್ಣರಸಾಯನವಾಗಿದೆ ಎಂಬ ಕವಿಯ ಮಾತು ಆ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಅವನ ಬಾಯಿಂದ ಹೊರಟ ಉದ್ಗಾರ ಮಾತ್ರ ಎಂದು ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ ; ಅವನ ನಂಬಿಕೆಯೂ ಅದೇ ಆಗಿದ್ದಿತು. (ಕರ್ಣನ ಜೀವನದ ದುರಂತತೆಯೂ ಕವಿಯ ಒಲವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ).

ಕರ್ಣನಂತೆಯೇ ದುರ್ಯೋಧನನೂ ಕವಿಯ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಗಳಿಸಿರುವ ಪಾತ್ರ. ಅವನು ಕವಿಯ ಪ್ರಕಾರ 'ಮಹಾಸತ್ವ'ದ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಅವನ ಛಲ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ಅವನು ಮಾಡಿದ ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಕವಿ ಬಲ್ಲ ; ಅವನ ಲೋಪದೋಷಗಳ ಅರಿವು ಅವನಿಗೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಇದೆ. ಆದರೆ ವೀರನ ಅತಿ ಮುಖ್ಯ ಗುಣಗಳಾದ ಛಲ, ಧೈರ್ಯಗಳು ಅವನಲ್ಲಿವೆ. ಅವು ಕವಿಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗೆದ್ದಿವೆ. "ಛಲದೊಳ್ ದುರ್ಯೋಧನನ್ ನನ್ನಿಯೊಳ್ ಇನತನಯನ್...." ಎಂಬ ಪದ್ಯ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಒಂದು ಮೌಲ್ಯ ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನು (a scale of values) ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ('ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ). ಕವಿ ಕೆಲವು ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಪಟ್ಟಿ ಮಾಡಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಹೋಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ನಾನು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಕ್ರಮದಲ್ಲೇ ಕವಿಗೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಂತೆ ಅಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ತನಗೆ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯಾದ ಗುಣಗಳನ್ನು, ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿರಬಹುದು. ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ, ಅವನ ಕಾವ್ಯ ಮುಗಿದ ಮೇಲೂ ಅವನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ದುರ್ಯೋಧನ, ಕರ್ಣರೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಯುದ್ಧದ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ಸೈನ್ಯಗಳ ಶಿಬಿರದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಸೈನಿಕರ ವೀರಾಲಾಪ ಮತ್ತು ಪ್ರಣಯ ಸಂಭಾಷಣೆಗಳು ಪಂಪಭಾರತದ ಬಹು ಸ್ವಾರಸ್ಯ ಭಾಗಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಅಲ್ಲಿ ವೀರರ ಯುದ್ಧಕಾತುರ, ಸ್ವಾಮಿಭಕ್ತಿಯನ್ನು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಸುವ ಹಂಬಲ, ತಮ್ಮ ಸ್ವಾಮಿಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಹುಲ್ಲಿಗಿಂತ ಕಡೆಯಾಗಿ ಪರಿಗಣಿಸುವುದು ಇವೆಲ್ಲದರ ಚಿತ್ರ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿಯಾಗಿ ಮೂಡಿದೆ.

ವೀರರನ್ನು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಯುದ್ಧರಂಗಕ್ಕೆ ಕಳುಹಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವರ ಸಾವಿನ ಸುದ್ದಿ ತಿಳಿದೊಡನೆ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಆವರ ಪ್ರೇಯಸಿಯರ ಚಿತ್ರವೂ ಅಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದೆ. ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧನಾದ ಕರ್ಣನನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ, ಕವಿ ಅವನನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಬ್ಬ ಮಾದರಿ ಸೈನಿಕ (a typical warrior) ನೆಂಬಂತೆಯೇ ಕಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ ಇರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಪಸಿಯ ನೇತ್ರದಸಿಯ ಪಾಳೆಯೊಳ್ ತಲೆನವಿರಂ ಪಚ್ಚುಗಂಟಿಕ್ಕಿ' ಎಂಬ ಮಾತು ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಸ್ನಾನಮಾಡಿ, ತನ್ನ ಕೂದಲನ್ನು ಚಿಕ್ಕ ಬಟ್ಟೆಯಿಂದ ಗಂಟುಕಟ್ಟಿಕೊಂಡನಂತೆ ಕರ್ಣ. ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸೋಮದೇವನ ಯಶಸ್ತಿಲಕ ಚಂಪುವಿನಲ್ಲಿ 'ಕರ್ನಾಟಬಲ' ವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತ, ಆ ಸೈನಿಕರು ತಮ್ಮ ಕೂದಲನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತಿ ಹಣೆಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಗಂಟುಮಾಡಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆಂಬ ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಮೇಲೆ ಹಾಗೆ ಕೂದಲನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುವ ವೀರರ ಚಿತ್ರಗಳಿವೆ. ಇಂತಹ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸಂಗತಿಗಳೂ ಕೂಡ, ಪಂಪನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದ (ಅಥವಾ ಆಂಧ್ರದ ಅಥವಾ ಕರ್ನಾಟಕಾಂಧ್ರದ) ವೀರರು ಸೆಳೆದಿದ್ದರು ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ.

ಪಂಪ ಆರಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಅವನಿಗಿಂತ ಅನೇಕ ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ರಚಿತವಾದ ಮಹಾಭಾರತದ ಕತೆಯನ್ನು. ಅವನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಲೌಕಿಕ' ವನ್ನು ಬೆಳಗುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಲೌಕಿಕ ಎನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ಅನೇಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ತಾನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಂಡು ಕೇಳಿ ಅನುಭವಿಸಿದ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೂ ಪಡೆದ ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬುದು ಕವಿಯ ಆಶಯ ಎಂದೂ ಅವನ ಮಾತಿಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಮಾಡಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕಾವ್ಯವಸ್ತು ಹಳೆಯಕಾಲದ್ದು ; ಆದರೆ ಸತ್ವ ಸಮಕಾಲೀನವಾದುದು. ಇದನ್ನು ತನ್ನ ಭಾರತದ ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಪದ್ಯ ಮಂಗಳವಾಚಕವಾದ 'ಶ್ರೀ'ಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿದ್ದರೂ, ನಾರಾಯಣನ ಹೆಸರು ಅಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದರೂ, 'ಉದಾತ್ತ ನಾರಾಯಣ'ನಾದ ಅರಿಕೇಸರಿಯನು ಪ್ರಶಂಸಿಸುವುದೇ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದೆ. ಅವನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕಾವ್ಯವಾದ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ 'ಜಿನಾಗಮ'ದ ವಾತಾವರಣವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿಯೂ ವೀರಯುಗದ ಛಾಯೆ ಬಿದ್ದಿರುವುದನ್ನು ಓದುಗರು ಬಹು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪಂಪನದು ವೀರಯುಗ, ಅವನ ಕಾವ್ಯ ವೀರಕಾವ್ಯವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, ನಾವು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕಾದ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ಅರಿಕೇಸರಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಮನೆತನಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ

ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾವ್ಯಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಈ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಕಾವ್ಯದ ಮಧ್ಯ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿರುವ ಕಸವೆಂದು ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸುವುದುಂಟು. ಇತಿಹಾಸವೆಂದರೆ ಕೇವಲ ರಾಜರ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲ, ರಾಜರೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಆ ಕಾಲದ ಒಟ್ಟು ಜೀವನ, ಜೀವನ ಮೌಲ್ಯಗಳು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ 'ಇತಿಹಾಸ'ವು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಸವಲ್ಲ, ಅದೇ ಕವಿಯ ಉದ್ದೇಶವೂ ಆಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಒಟ್ಟು ಅನುಭವವನ್ನು ಮಹಾಭಾರತದ ಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಹಿಡಿದಿಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅರಿಕೇಸರಿ ಪಂಪನನ್ನು ಒಂದು ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯಲು ಕೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದು, ಕವಿ ಅರಿಕೇಸರಿಯನ್ನು ಅರ್ಜುನನೊಡನೆ ಸಮೀಕರಿಸಿ, ಸಂದರ್ಭ ಬಿದ್ದಾಗಲೆಲ್ಲ ಅರಿಕೇಸರಿಯನ್ನು ಹೊಗಳಿ ಕೃತಿರಚನೆ ಮಾಡಿರುವುದು ಎಲ್ಲವೂ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಂಗತಿಗಳೇ. ಅರಿಕೇಸರಿಯ ವಿಷಯ ಬಂದಿರುವಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಇತಿಹಾಸ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ತಪ್ಪಾದೀತು. ಆ ಕಾಲದ ಚಿತ್ರಣದ ಒಂದು ಭಾಗವಾಗಿ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಚಿತ್ರ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆ. ಪಂಪನು ಮಹಾಭಾರತದ ಕತೆಯನ್ನು ಏಕೆ ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿರಬಹುದು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಖಚಿತ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ. ಮೂಲಕತೆ ತನ್ನ ಸಮಗ್ರತೆಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಸಮೀಪವಾದುದು. ಪಂಪನಿಗೆ ತನ್ನ ಕಾಲವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಅದು ಉತ್ತಮ ಮಾಧ್ಯಮವಾಯಿತು. ಅವನಲ್ಲಿ 'ಕಥಾಭಿತ್ತಿ' ಎಂಬ ಮಾತು ಬರುತ್ತದೆ ('.... .. ಆರೂಢ ಸರ್ವಜ್ಞನನ್ ವೈರಿನರೇಂದ್ರೋದ್ದಾಮ ದರ್ಪೋದ್ದಳನನೆ ಕಥಾನಾಯಕನ್ ಮಾಡಿ ಸಂದ ಅರ್ಜುನನೊಳ್ ಪೋಲ್ವ ಈ ಕಥಾಭಿತ್ತಿಯನ್ ಅನುನಯದಿಂ ಪೇೞಲೆಂದು ಎತ್ತಿಕೊಂಡೆನ್'). ಅರ್ಜುನನ ಅಥವಾ ಭಾರತದ ಕತೆ ಒಂದು ಪಟ ; ಅದರ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರುವುದು ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಚಿತ್ರ ಎಂಬ ಧ್ವನಿ ಅಲ್ಲಿದೆ. ಅರಿಕೇಸರಿ ಆ ಕಾಲದ ಪ್ರತೀಕ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ, ಮಹಾಭಾರತದ ಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಕವಿ ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು 'ಲೌಕಿಕ, ವೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕವಿಗಳು ಲೌಕಿಕ ಮತ್ತು ಆಗಮಿಕ ಎಂದು ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡು ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ರಚಿಸುವ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಪಂಪನಿಗಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನದು. ನಮಗೆ ದೊರಕುವ ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನೇ ಅಥವಾ ಕಾವ್ಯ ಭಾಗಗಳನ್ನೇ ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಆಗಮಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಲೌಕಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆಗಿನ ಕಾಲಧರ್ಮ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪಡಿ ಮೂಡಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. ಪಂಪನ ಸಮಕಾಲೀನನಾದ ಪೊನ್ನನ ಭುವನೈಕ ರಾಮಾಭ್ಯುದಯವು ದೊರಕಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಅದರದೇ ಎಂದು ಊಹಿಸಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಪದ್ಯಗಳು ಆ ಕಾಲದ

ವೀರಜೀವನವನ್ನು ನಿಚ್ಚಳವಾಗಿ ಧ್ವನಿಸುತ್ತವೆ. ರನ್ನನ ಸಾಹಸಭೀಮವಿಜಯವಂತೂ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ವೀರಜೀವನಕ್ಕೆ ಹಿಡಿದ ಒಳ್ಳೆಯ ಕನ್ನಡಿ. ಕಳ್ಳರು ಬಂದು ದನಗಳನ್ನು ಕದ್ದಾಗ, ಊರು ನಾಶವಾಗುವಾಗ- ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವನು ಗಂಡುತನವನ್ನು ಮೆರೆಯುವುದಿಲ್ಲವೋ ಅವನು ಷಂಡನೇ ಸರಿ ಎಂಬಂತಹ ಮಾತಾಗಲಿ, ಕೀರ್ತಿಯೊಂದೇ ಹಾಳಾಗದ ಒಡವೆ, ಅದಕ್ಕಾಗಿ (ಕಿಡುವ ಒಡವೆಯಾದ) ದೇಹವನ್ನು ಮಾರಿದರೂ ಪರವಾಯಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾತಾಗಲಿ, ಅಭಿಮನ್ಯುವಿನ ಶೌರ್ಯ ವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡು ದುರ್ಯೋಧನ ಅವನಿಗೆ ಕೈಮುಗಿಯುವುದಾಗಲಿ ವೀರಯುಗಕ್ಕೆ ಉಚಿತವಾದುವು. ಸ್ತ್ರೀಯರು 'ವೀರಜನನಿ'ಯರಾಗಲು ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದರು ; ಸ್ತ್ರೀಯರು ಒಡವೆ, ವಸ್ತ್ರ, ಐಶ್ವರ್ಯಗಳನ್ನು ಬಯಸದೆ ವೀರರ 'ಶಸ್ತ್ರವ್ರಣ'ಗಳ ಕಡೆ ಆಕರ್ಷಿತರಾಗುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬ ಮಾತುಗಳೂ ಅಷ್ಟೇ.

ಆ ಕಾಲದ ಜನರಿಗೆ ಶೌರ್ಯವು ಮತದಂತೆಯೇ ಪವಿತ್ರ ಭಾವನೆಯಾಗಿದ್ದಿತು, ಶೂರ ಪೂಜ್ಯವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ. ಸೂರ್ಯಮಂಡಲವನ್ನು ಭೇದಿಸತಕ್ಕವರು ಇಬ್ಬರು ಮಾತ್ರ-ಒಬ್ಬ ಯೋಗಿ, ಮತ್ತೊಬ್ಬ ವೀರ ಎಂಬ ಆ ಕಾಲದ ಶಾಸನದ ಮಾತನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು. (ಬ್ರಹ್ಮಲೋಕವನ್ನು ಸೇರಲು ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಸಿಗುವ ಸೂರ್ಯ ಮಂಡಲವನ್ನು ಭೇದಿಸಿಕೊಂಡೇ ಹೋಗಬೇಕೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದಿತು).

ಹಿಂದೆ ಆಗಲೇ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ವೀರನ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕಾಣುವುದು ದುರ್ಯೋಧನ ಮತ್ತು ಕರ್ಣರಲ್ಲಿ. ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕರ್ಣನಲ್ಲಿ. ಅರ್ಜುನನೇ ಕಥಾನಾಯಕನೆಂದು ಪಂಪ ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅವನಿಗೇ ಅರಿಯದಂತೆ ಕರ್ಣನತ್ತ ಮನಸ್ಸು ಹೊರಳಿರುವುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಬಹುಶಃ ಅದೇ–ವೀರಯೋಧ ನೊಬ್ಬನ ತ್ಯಾಗ, ಜೋಳವಾಳಿತನಗಳು ಕರ್ಣನಲ್ಲಿರುವುದೇ.

ಪಂಪನ ಯುಗಧರ್ಮ ಕ್ಷಾತ್ರ ಪ್ರಧಾನವಾದುದು. ಅವನ ಕಾವ್ಯ ಮುಖ್ಯ ವಾಗಿ ವೀರಕಾವ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕೃಷ್ಣನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಫಲಪ್ರದವಾಗಬಹುದು. ಪಂಪನ ಕೃಷ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಅನೇಕ ಬರಹ ಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎರಡು ಪಕ್ಷಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು— ಒಂದು--ಪಂಪ ಜೈನನಾದುದರಿಂದ ಕೃಷ್ಣನ ದಿವ್ಯತೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲಾರದೆ ಹೋದ ; ಆದ್ದರಿಂದಲೇ 'ಚಲದೊಳ್ ದುರ್ಯೋಧನನ್....' ಎಂಬ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಭಾರತದ ಇತರ ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಿದ, ಕೃಷ್ಣನ ಹೆಸರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೈಬಿಟ್ಟ. ಇನ್ನೊಂದು–ಪಂಪ ಕೃಷ್ಣನ ಪರಮಾತ್ಮತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಲು ಅವನ ಕೃತಿಯಲ್ಲೇ ಸಾಕಷ್ಟು ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ ; 'ಚಲದೊಳ್ ದುರ್ಯೋಧನನ್....' ಎಂಬ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಲೌಕಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಜೊತೆ

ಕೃಷ್ಣನ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳದೆ ಬಿಟ್ಟಿರುವುದು ಕೃಷ್ಣನ ಬಗ್ಗೆ ಪಂಪನಿಗಿರುವ ಅಪಾರ ಗೌರವದ ಪ್ರತೀಕ. ಈ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನೂ ನಾವು ತಟಕ್ಕನೆ ತಳ್ಳಿಹಾಕುವಂತಿಲ್ಲ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವವರಿಗೆ ಮೊದಲನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸರಿಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಪಂಪ ಭಾರತದಲ್ಲಿ 'ಅಜಿತ', 'ಮುರಾಂತಕ','ನಾರಾಯಣ' ಮುಂತಾದ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೃಷ್ಣನಿಗಿಟ್ಟು ಕರೆದಿರುವುದು, ವಿಶ್ವರೂಪ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ತಂದಿರುವುದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಎರಡನೆಯ ಅಭಿಪ್ರಾಯಕ್ಕೆ ಪೋಷಕ. ಕೃಷ್ಣನ ಆಗಲೇ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ಕತೆಯನ್ನು ಪಂಪ ಯಾವುದೇ ರೀತಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಲು ಹೋಗಲಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅದು ಅವನ ಉದ್ದೇಶವೂ ಅಲ್ಲ. ಅವನ ಉದ್ದೇಶ-ವ್ಯಾಸಭಾರತವನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಅದನ್ನು 'ಲೌಕಿಕ' ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡುವುದು, ತನ್ನ ಅನುಭವದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದು. ವ್ಯಾಸರಲ್ಲಿಯೇ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ವಿಷ್ಣುವನ್ನಾಗಿ ಪರಮಾತ್ಮನನ್ನಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬಂದಿರುವುದರಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಅಂತಹ ನಿರೂಪಣೆ ಕಂಡುಬರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಸಹಜವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಪಂಪನಿಗೆ ಕೃಷ್ಣನಲ್ಲಿ ಭಕ್ತಿ ಇರಲಿಲ್ಲ ಅಥವಾ ಇತ್ತು ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದೇ ಅನುಚಿತವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ, ವೀರಕಾವ್ಯವೊಂದರಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಉಳಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. (ವೀರಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ದೇವತೆಗಳು ಬಂದರೂ, ಒಟ್ಟು ಕಾವ್ಯದ ಕೇಂದ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾನುಷವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಆಗಿರುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ವಿಮರ್ಶಕರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ). ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಿಗೇನೋ ಕೃಷ್ಣನೇ ಸೂತ್ರಧಾರ, ಉಳಿದವರೆಲ್ಲ ಬೊಂಬೆಗಳು. ಕವಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕೃಷ್ಣ ಭಕ್ತ, ಆದ್ದರಿಂದ ಈ ಕಲ್ಪನೆ ಅವನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿ. ಆದರೆ ಪಂಪ ವೀರರನ್ನು, ಗಟ್ಟಿಮುಟ್ಟಾದ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವುಳ್ಳ ವೀರರನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸಲು ಹೊರಟಿದ್ದಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕೃಷ್ಣನೇ ಸೂತ್ರಧಾರ ಎಂಬಂತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತದ ಕೃಷ್ಣ ಆಲೋಚಕ, ನಿಯೋಜಕ ; ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವವನಲ್ಲ. ವೀರಯುಗದಲ್ಲಿ ಚಿಂತನೆಗಿಂತ (Thought) ಕ್ರಿಯೆ (Action) ಮುಖ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟರೆ, ಕೃಷ್ಣನ ಪಾತ್ರ ವೀರಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ಸರಿಯುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವೀರನ 'ಕ್ರಿಯೆ'ಯ ಹಿಂದೆ ರಾಜತಂತ್ರಜ್ಞರ 'ಆಲೋಚನೆ' ಇರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ರಾಜ ದೊಡ್ಡ ಸೈನ್ಯ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ಮುನ್ನ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಧಾನ, ಮಂತ್ರಾಲೋಚನೆಗಳು ನಡೆದಿರುತ್ತವೆ. ಯುದ್ಧರಂಗದಲ್ಲೂ ಚಾಣಾಕ್ಷತನ, ಯುದ್ಧ ತಂತ್ರಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಒಟ್ಟು ಯುದ್ಧವನ್ನು ನೋಡುವವರಿಗೆ ಯುದ್ಧದ ಹಿಂದಿನ 'ಆಲೋಚನೆ'ಗಿಂತ ಬಹಿರಂಗದ 'ಕ್ರಿಯೆ' ಪ್ರಧಾನ

ವಾಗುತ್ತದ. ನಮ್ಮ ಅನುಭವದಿಂದಲೇ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ದೇಶಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿ ಶತ್ರುನಾಶಮಾಡಿ ಸತ್ತವರ ಹೆಸರುಗಳು ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತವೆ : ಆ ಇಡೀ ಸಂದರ್ಭವನ್ನು ನಿಯೋಜಿಸಿದವರ ಹೆಸರುಗಳು ಮರೆಯಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಪಂಪ ಆಲೋಚಿಸುವವರನ್ನು (ಅಥವಾ ನಿಯೋಜಿಸುವವರನ್ನು) ಉಪೇಕ್ಷೆ ಮಾಡುವಷ್ಟು ದಡ್ಡನಾಗಿದ್ದನೆಂದು ಇದರ ಅರ್ಥವಲ್ಲ. ನಿಯೋಜನೆಯ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಲ್ಲ ; ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ಬೆಲೆಯನ್ನೂ ಸಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಣಾಪಾಯವನ್ನೂ ಲಕ್ಷಿಸದೆ ಹೋರಾಡಿದವರು ಎದೆಯನ್ನು ಕಲಕುವಂತೆ, ನಿಯೋಜಕರು ಕಲಕಲಾರರು. ಇದು ಕೇವಲ ಅನುಭವ, ಪರಿಣಾಮ ಅಥವಾ ಅನ್ನಿಸುವಿಕೆಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆ. ಕೃಷ್ಣನಲ್ಲಿ ವೀರಯುಗದ ಪ್ರಮುಖ ಮೌಲ್ಯಗಳಾದ ಛಲ, ನನ್ನಿ, ಚಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ ? ಅವನಲ್ಲಿ ಆ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳೂ ಇವೆ, ಪರಮಾತ್ಮನಾದುದರಿಂದ (ಪಂಪನೂ ಅವನನ್ನು 'ಪರಮಾತ್ಮ'ನೆಂದು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ) ; ಆದರೆ ಅವು ಇತರ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವಷ್ಟು ಅವನಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿಲ್ಲ. 'ಛಲದೊಳ್ ದುರ್ಯೋಧನನ್....' ಎಂಬ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಹೆಸರಿರದಿರಲು ಕಾರಣ, ಆ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಕ್ಕೂ ಅವನನ್ನು ಸಂಬಂಧಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಿರುವುದೇ. 'ನಯದೊಳ್' (ನಯ = Diplomacy) ಎಂದು ಕೃಷ್ಣನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ಕೃಷ್ಣ ದುರ್ಯೋಧನನ ಸಭೆಯಲ್ಲಿ ಆಡಿದ ಮಾತುಗಳು ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಮಾಡಿದ ಟೀಕಿನಂತಿದ್ದುವು ಎಂಬ ಪಂಪನ ಮಾತೇ ಇದೆ. ಆದರೆ 'ನಯ' ಯಾವಾಗಲೂ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿರತಕ್ಕದ್ದು ತಾನೆ ?

ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಡಿಗಳಿಗೆ ಎಡೆಯಿಲ್ಲ. ಅವನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೃತಿ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ 'ಏಸಿದ ರಣಾನಕ ರೌದ್ರಘೋಷಂ ಏರ್ವೆಸನಮುಮನ್ ಉಂಟುಮಾಡಿದುದು ಪಂದೆಗಂ ಅಂದಿನ ವೀರ ಗೋಷ್ಠಿಯೊಳ್' ಎಂಬಂತಹ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ತುರುಗಾಹಿಗಳೂ ಕೂಡ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸಿ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ; ಅರ್ಜುನನ ಬಾಣಗಳಿಂದ ಕತ್ತಲೆ ಕವಿದಾಗ ಸೈಂಧವ ಬಯಲಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ, ಅಡಗಿಕೊಂಡಿರಲು ನಾಚಿಕೆಪಟ್ಟು ; ತನ್ನ ಹೇಡಿತನದಿಂದ ಎಲ್ಲರ ಉಪಹಾಸಕ್ಕೆ ಈಡಾಗಿದ್ದ ಉತ್ತರಕುಮಾರ ಮಹಾಭಾರತ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಶೌರ್ಯದಿಂದ ಹೋರಾಡಿ ಹಿಂದಿನ ಅಪಮಾನವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ— ಅವನನ್ನು ಶಲ್ಯ 'ತಾರಕನನ್ ಗುಹನ್ ಮುಳಿದು ಶಕ್ತಿಯಿನ್ ಆಂತು ಇಡುವಂತೆ' ಹೊಡೆದು ಕೊಂದ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಒಂದು ಉಪಮೆಯ ಮೂಲಕ ಕವಿ ಉತ್ತರನ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತುತ್ತಾನೆ. ಹೇಡಿತನವು ಸಾವಿಗಿಂತ ಹೀನವಾದುದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ

ಯಿದ್ದ ಯುಗದಲ್ಲಿ ಇಂಥ ನಿರೂಪಣೆ ತೀರಾ ಸಹಜವಾದುದು ಮತ್ತು ನಿರೀಕ್ಷಿತ ವಾದುದು.

ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾಲದ ವೀರಜೀವನದ ಹಲವಾರು ಮುಖಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯ ದಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ತುರುಗೋಳ್ ಪ್ರಸಂಗ ಅಂತಹುದರಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಒಬ್ಬ ವೀರನಿಗೆ ಮಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆ ಮಾಡಿದ ತಂದೆ ತನ್ನ ತಲೆ ಅಳಿಯನಿಗೆ 'ಬಟಿವಟಿ'ಯೆಂದು ಘೋಷಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಒಂದು ಪದ್ಧತಿ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ (ಪೊನ್ನನ ಶಾಂತಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯೂ ಈ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿದೆ). ಯುದ್ಧದ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ಶಿಬಿರಗಳಲ್ಲಿ ವೀರರ ವೀರಾಲಾಪ ; ಅವರು ತಮ್ಮ ಒಡೆಯನಿಗಾಗಿ ಪ್ರಾಣವನ್ನು ಬಿಡಲು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು ; ಅವರು ಯುದ್ಧ ದಲ್ಲಿ ಸತ್ತರೆ ಸಹಗಮನ ಮಾಡಲು ನಿಶ್ಚಯಿಸಿರುವ ಅವರ ಪ್ರೇಯಸಿಯರು; ಆ ಸಂಜೆ ವೀರರು ತಮ್ಮ ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಮಸೆಯಿಸುವುದು ; ಆ ರಾತ್ರಿಯೆಲ್ಲಾ ವೀರರು ದರ್ಭೆಯ ಹಾಸಿಗೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಒಲಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು–ಇವು ಪಂಪನ ಕಾಲದ ವೀರಜೀವನವನ್ನು ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆ. 'ವೀರಪಟ್ಟ' (ಬೀರವಟ್ಟ) ಕಟ್ಟುವ ಪದ್ಧತಿಯಂತೂ ಪಂಪನ ಕಾಲದ್ದೇ ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಮಹಾಭಾರತದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧದ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ಒಬ್ಬನನ್ನು ಸೇನಾಪತಿಯಾಗಿ ಆರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಬಣ್ಣವನ್ನು ಲೇಪಿಸಿ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ದಿನ ನಾಯಕತ್ವ ವಹಿಸುವ ವೀರನ ಹಣೆಗೆ ಆಕಾರದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಹೋಲುವ ವಸ್ತುವೊಂದನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ವೀರರಿಗೆ ಅವರ ಸಾಹಸ ಪ್ರದರ್ಶನಕ್ಕಾಗಿ ವೀರಪಟ್ಟವನ್ನು ಕಟ್ಟುವ ಪದ್ಧತಿ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿದೆ. ಅಯ್ಕಣ ಎಂಬುವನು ಬಾಣವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಆನೆಯನ್ನು ಕೊಂದದ್ದಕ್ಕೆ, ದೊರೆ ಅವನಿಗೆ 'ಕರಿಯಯ್ಕಣ' ಎಂದು ನಾಮ ಕರಣವನ್ನು ಮಾಡಿ 'ವೀರಪಟ್ಟ'ವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಸಂಗತಿ ಅಲ್ಲಿದೆ (Epigraphia Carnatica, Vol-IV. Ng. 94. 1142 A.D. ರೈಸ್ ಆವೃತ್ತಿ) ಪಂಪ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಯನ್ನು ಸೇನಾಧಿಪತಿಯಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಆರಿಸುವ ಸನ್ನಿವೇಶಕ್ಕೆ ಸ್ಥಳಾಂತರಿಸಿ ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಂಡನೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತಿದ್ದ ಆಯುಧಗಳು, ಶತ್ರುವಿನ ರಕ್ತವನ್ನು ಹಣೆಗೆ ಬೊಟ್ಟಿಕ್ಕಿಕೊಂಡು ಕುಣಿಯುವುದು, ಯುದ್ಧದ ಸಂಜೆ ಶಿಬಿರಗಳಲ್ಲಿ ಗಾಯಾಳುಗಳಿಗೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಔಷಧೋಪಚಾರ ಮತ್ತು ಶಸ್ತ್ರಚಿಕಿತ್ಸೆ, ಸತ್ತವರಿಗಾಗಿ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳನ್ನು ನಡುವುದು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಕ್ಷಾತ್ರದ ಕಾಲವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುವ ಸಂಗತಿಗಳಾಗಿವೆ. ಇವು ಕವಿ ಬೇಕೆಂದೋ ಅಥವಾ ತಿಳಿಯದೆಯೋ ನಮ್ಮನ್ನು ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುವ ತಂತ್ರಗಳಾಗಿವೆ. ಮಹಾಭಾರತದ ಕತೆಯನ್ನು ಓದು ತ್ತಿದ್ದರೂ ನಾವು ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಸಮಕಾಲೀನರಾಗುತ್ತೇವೆ. ಪುರಾಣ ಮತ್ತು

ಚರಿತ್ರೆಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ವಿಸ್ಮಯಕಾರಕವಾಗಿ ಒಂದಾದ ಮೇಲೊಂದರಂತೆ ಚಿಮ್ಮಿಸುತ್ತ, ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತ, ಒಮ್ಮೆ ಪುರಾಣದ ಮೇಲೆ ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಮೇಲೆ ಅನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಬಿಡುದೀಪವನ್ನು (search-light) ಹಾಯಿಸುತ್ತ ಒಂದು ಬಗೆಯ ನೆಳಲು ಬೆಳಕಿನ ಲೋಕವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿ, ನಾವು ಪುರಾಣದ ಕತೆಯೊಂದನ್ನು ಓದುತ್ತಿರುವಂತೆಯೇ ತನ್ನ ಸಮಕಾಲೀನದಲ್ಲಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಇಡುವ ಪಂಪನ ಪ್ರತಿಭೆ ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ಕವಿಗೆ ಬರಿಯ ಮಹಾಭಾರತದ ಕತೆ ಹೇಳುವುದೇ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿಲ್ಲ. ಅವನು ಆ ಹಿಂದಿನ ಕತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಕಾಲದ, ಅನುಭವದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುವುದು ಕೃತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಪಂಪಭಾರತ (ಮತ್ತು **ಗದಾಯುದ್ಧ**) ಅಂತಹ ವೀರಯುಗದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಹುಟ್ಟಬಹುದಾದ ಕೃತಿ. ಅಲ್ಲಿನ ಪಾತ್ರಗಳ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮಾತು, ಯುದ್ಧ ವರ್ಣನೆಗಳು–ಇವೆಲ್ಲವೂ ಆ ಯುಗಧರ್ಮದ ಅಚ್ಚನ್ನು ಹೊತ್ತು ನಿಂತಿವೆ.

ಪಂಪನದು ವೀರಯುಗವಾದರೂ, ಅವನು ಬಾಳಿ ಬದುಕಿದ ಸಮಾಜ 'ಸ್ಥಿರ ಸಮಾಜ'. ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎರಡು ರೀತಿಯ ಸಮಾಜಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾರೆ; ಒಂದು, ಸ್ಥಿರಸಮಾಜ (Stationery society) ; ಮತ್ತೊಂದು, ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಸಮಾಜ (Changing society). (ವಚನಕಾರರ ಕಾಲ ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಸಮಾಜವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ.) ಸ್ಥಿರಸಮಾಜದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೀಗೆ ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಾರೆ :

1. ಸ್ಥಿರಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆಯುಂಟು ; ಅಲ್ಲಿ, ಅಂದಿನವರೆಗೆ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯೇ ಒಳ್ಳೆಯದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಮಾಜಿಕವಾದ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿಗೆ, ಹೊಸ ವಿಧಾನಗಳಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಮಾನ್ಯತೆ ಕಡಮೆ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನವೇ ಉತ್ತಮವಾದುದು, ಮತ್ತು ಅವನ್ನು ಬಲ್ಲ ಹಿರಿಯರಿಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಗೌರವವಿರುತ್ತದೆ.

2. ಯಶಸ್ವಿಯಾಗುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಶೀಲವಂತರಾಗಿರುತ್ತಾರೆ.

3. ಕಾನೂನಿನ ಬಗ್ಗೆ ಗೌರವವುಂಟು, ನೀತಿಯ ನಡತೆಯ ನಿಯಮಗಳನ್ನು ಜನ ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಆಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವುಗಳಿಂದ ದೂರ ಹೋಗಲು ಆಸ್ಪದವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

4. ಜನರಿಗೆ ಬಹಳ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಭ್ಯಗುಣಗಳಿರುತ್ತವೆ (good manners).

5. ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಸ್ಥೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ್ಯ ವ್ಯಾಮೋಹವಿರುತ್ತದೆ. ವಿಧಿ, ಕ್ರಮಗಳು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತವೆ.

6. ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯು ಕಲೆ, ಧರ್ಮ, ವರ್ಗಗಳಿಗೆ ಬಹಳ ಅನುಕೂಲವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರಸಮಾಜವು ಒಂದು ಸಮತೋಲನದ, ಸಾಮರಸ್ಯದ ಸಮಾಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ.[1]

ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳು ಯಾವುದೇ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೂ, ಅವುಗಳನ್ನು ಪಂಪನ ಯುಗಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿದಾಗ, ಅವನು ಇದ್ದ ಸಮಾಜವು ಸ್ಥಿರಸಮಾಜವಾಗಿದ್ದಿತೆಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಕವಿ ರಾಜಸತ್ತೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವನು. ಅವನ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಧರ್ಮವಾದ ಜೈನಧರ್ಮವು ತನ್ನ ಏಳಿಗೆಯ

---

1 ನೋಡಿ—"In stationery societies, what is done is good because it has always been done. Experimentation or new methods would not be looked upon with favour if they should be presented. The prestige of past is exceptionally great, and the elders who know it best are greatly respected. Fate and inevitability are accepted, and since there is little thought of changing conditions, efforts toward adjustment are directed toward modifying human behaviour, particularly by inhibitions and control.Those who succeed have character. Authority of the past and of elders counts. Law is majestic, rules of moral conduct are set forth in detail and are followed. The mores are strictly obeyed, and deviation from them not permitted. The people have excellent manners. There is likely to be a good deal of sentiment attached to institutions. Ritual and ceremonialism are prominent. The conditions are favourable for art, religion, and for class lines. Especially is a stationery society a well-balanced, harmonious society".
(William F. Ogburn : On Culture and Social change—ಈ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ "Stationery and Changing societies" ಎಂಬ ಭಾಗ.)

ಪರಾಕಾಷ್ಠೆಯಲ್ಲಿದ್ದಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ತೃಪ್ತಿ, ಶಾಂತಿಗಳು ನೆಲಸಿದ್ದುವು. ಜನಜೀವನದಲ್ಲಿ ಶ್ರದ್ಧೆ, ಉತ್ಸಾಹಗಳು ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತಿದ್ದುವು. ಭೀಷ್ಮರಿಗೆ ಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟಿದಾಗ, ಕರ್ಣ ಸಿಡಿದೆದ್ದರೂ, ತನಗೇ ಮುಂದೆ ವೀರಪಟ್ಟದ ಅವಕಾಶ ಒದಗಿದಾಗ ಅವನು ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವ ರೀತಿಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ವಯೋವೃದ್ಧರ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಗೌರವ ಭಾವನೆಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಸಭ್ಯಗುಣದ ಪರಿಚಯವೂ ನಮಗಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾಂಡವ ಪಕ್ಷಪಾತಿಯಾದ ಕೃಷ್ಣನನ್ನು ದುರ್ಯೋಧನ ಮಾತನಾಡಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಸಭ್ಯತೆ ಎದ್ದುಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಶಿಷ್ಟಾಚಾರವು ಪಂಪನ ಸಂಸ್ಕಾರವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಬಹುದು, ರಾಜಾಸ್ಥಾನದ ನಡವಳಿಯನ್ನೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಒಟ್ಟು ಆ ಕಾಲದ ಜನರ ನಯಗಾರಿಕೆಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಅದು ಸಾಂಸಾರಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು ಬಹಳ ನಿಕಟವಾಗಿದ್ದ ಕಾಲವೂ ಹೌದು. ತಂದೆ ಮನೆಗೆ ಬಂದಾಗ ಓಡಿಬಂದು ಹೆಗಲೇರುವ ಮಗನೊಡನೆ ಬಾಯ್ದಂಬುಲವನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುವ ವಾತ್ಸಲ್ಯದ ಚಿತ್ರವೊಂದು ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಒಲಿದ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣು ಸಾಯಲೇಬೇಕಾಗಿ ಬಂದರೆ, ಒಂದೇ ಸಾವಿಗೆ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಯುವುದಕ್ಕಿಂತ ಬೇರೆ ಭಾಗ್ಯವಿದೆಯೇ ಎಂಬರ್ಥದ ಮಾತು ("ಓವರ್ ಓವರೊಳ್ ಒಡಸಾಯಲ್ ಬಗೆದರ್, ಇನ್ನವೇಂ ಸೈಪು ಒಳವೇ") ಆದಿಪುರಾಣ ಮತ್ತು ಪಂಪಭಾರತಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಬರುತ್ತದೆ. ಪಂಪ ತನ್ನನ್ನು ಕುರಿತು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ, 'ಗುಣಾರ್ಣವ' ಅರಿಕೇಸರಿಯನ್ನು ಹೊಗಳುವಾಗ, ಕಾವ್ಯಗಳ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಭೋಗದ, ರಸಿಕತೆಯ ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಕಾವ್ಯಗಳು ನಮಗೆ ತರುವ ಭಾವನೆಯೆಂದರೆ– ಅವನದು ಸಂತೃಪ್ತಿಯ ಕಾಲವಾಗಿದ್ದಿತು. 'ಚಾಗದ ಭೋಗದಕ್ಕರದ ಗೇಯದ ಗೊಟ್ಟಿಯಲಂಪಿನಿಂಪುಗಳ್ಗೆ ಆಗರವಾದ ಮಾನಸರೆ ಮಾನಸರ್...' ಎಂಬಂತಹ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೀವನದ ಸಮತೋಲನ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನವು ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಮೊದಲ ಚಿನ್ನದ ಬೆಳೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿತೆಂಬ ವಿಮರ್ಶಕರ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಸ್ಥಿರಸಮಾಜವು ಕಲೆ, ಮತಗಳ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ಅನುಕೂಲ ಸನ್ನಿವೇಶವನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಮರ್ಥಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕ್ಷಾತ್ರಯುಗದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ವೀರರಿಗೆ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವಿರುವಾಗ, ಅಲ್ಲಿ ಸ್ಥಿರಸಮಾಜದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಎತ್ತಲು ಅವಕಾಶ ಉಂಟು. ಇದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ ಇಷ್ಟೆ: ಯುದ್ಧಗಳು ರಾಜರ ಮಧ್ಯೆ, ರಾಜ್ಯಗಳ ಮಧ್ಯೆ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುವು. ಜನ ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಿರ್ಲಿಪ್ತವಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಆಂತರಿಕವಾದ ರಾಜಕೀಯ ಕ್ಷೋಭೆ ಮೂಡಿಸಬಹುದಾದಂತಹ ಅಶಾಂತಿ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರು ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಅದರ ಸುತ್ತ

ಮತ್ತು ಅತ್ಯಂತ ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತ, ಸುಭದ್ರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ವೀರಯುಗ ಮತ್ತು ಸ್ಥಿರಸಮಾಜಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಾಗಿರುವಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಅಗತ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ.

ಪಂಪನದು ಸ್ಥಿರಸಮಾಜ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದು ಒಟ್ಟು ಈ ಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದುದು ಎಂಬ ಅನ್ನಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲು ಒಂದು ಕಾರಣವಿದೆ. ಅವನದು ಕ್ಷಾತ್ರಪ್ರಧಾನಯುಗ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒತ್ತಿ ವೀರವೇ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ, ಇತರ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕಡೆಗಣಿತವಾಗಿದ್ದುವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಬರಬಹುದು. ಒಂದು ಅಂಗ ಮಾತ್ರ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಬೆಳೆದ ದೇಹ ವಿಕೃತವಾಗಿ ಕಾಣುವಂತೆ, ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಭಾವನೆಗೆ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಎಡೆಗೊಟ್ಟರೆ ಅಂತಹ ಸಮಾಜವೂ ವಿಕೃತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಸಮಾಜವು ಸರ್ವಾಂಗೀಣ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ತನ್ಮೂಲಕ ಸಮತೋಲನವನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಕೊಂಡಿತೆಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಇಷ್ಟನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲಾಯಿತು.

ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಯುಗಧರ್ಮ ಒಟ್ಟಾರೆ, ಒಂದು ಕಡೆ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದರೆ ಅದು ಪಂಪನಲ್ಲಿ. ಅವನು ತನ್ನ ಕೃತಿಯ ಮೂಲಕ ಜನತೆಯನ್ನು ಜನತೆಗೇ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಟ್ಟ. ಪಂಪನನ್ನು, ಅವನು ಹಳಗನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಂಪೂರೂಪವಾಗಿ ಕೃತಿರಚನೆ ಮಾಡಿದ ಕಾರಣದಿಂದಲೋ ಏನೋ, ಒಬ್ಬ ಪಂಡಿತ ಕವಿಯೆಂದು, ಜನತೆಗೂ ಅವನ ಕೃತಿಗಳಿಗೂ ಸಂಪರ್ಕವೇ ಬರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪಾದೀತು. ಪಂಪನೇನೋ ಪಂಡಿತರು ಬರೆಯೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ಬರೆದುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ, ನಿಜ. ಆದರೆ ಅವನ ಗಮನದಲ್ಲಿದ್ದ ಸಹೃದಯರು ಬರಿಯ ಪಂಡಿತರು ಎಂಬ ವಾದವನ್ನು ಮಾಡುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡ ತಪ್ಪು ಮತ್ತೊಂದು ಇರಲಾರದು. ಕವಿ ತನ್ನನ್ನು 'ನಾಡೊವಜ' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ನಾಡಿನ 'ಉಪಾಧ್ಯಾಯ'ನಾಗುವ ಬಯಕೆ ಅವನದು. ಅವನ ಭಾಷೆ ಇಂದಿನ ನಮಗೆ ಕಷ್ಟವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ನಾವು 'ಹಳಗನ್ನಡ'ವೆಂದು ನಿರ್ದೇಶಿಸುವ ಭಾಷೆ ಅವನಿಗೆ ಸಮಕಾಲೀನ ಭಾಷೆ, ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಭಾಷೆಯಾಗಿದ್ದಿತು. ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ ನಿಜವಾದ ಸಹೃದಯರ ಸಂಖ್ಯೆ ಮಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯ ಅವನ ಕಾಲದ ಆ ಸಹೃದಯರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗುವ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿದ್ದಿತು ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಖಚಿತ. ಅವನನ್ನು ಅವನ ಬಳಿಕ ಬಂದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಕವಿಗಳೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದ್ದರೆಂಬ, ಅವನ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದರೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ವಿಮರ್ಶಕರು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ

ಪಂಪನ ಬಳಿಕ ಹುಟ್ಟಿದ ಶಾಸನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೂ ಅವನ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಬರೆದವರು ವಿದ್ವಾಂಸರಾಗಿರಬಹುದು, ಸಾಮಾನ್ಯ ವಿದ್ಯಾವಂತರಾಗಿರಬಹುದು. ಪಂಪನ 'ಚಲದೊಳ್ ದುರ್ಯೋಧನನ್....' ಎಂದು ಆರಂಭವಾಗುವ ಪದ್ಯವಾಗಲಿ, 'ಒಡಲುಂ ಪ್ರಾಣಮುಮೆಂಬಿವು ಕಿಡಲಾದುವು, ಜಸಮುದೊಂದೆ ಕಿಡದು....' ಎಂಬ ಪದ್ಯವಾಗಲಿ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಕಡೆ ರೂಪಾಂತರಗಳೊಡನೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. (ಎರಡನೆಯ ಪದ್ಯವನ್ನು ರನ್ನ ಅನುಕರಿಸಿದ್ದಾನೆ ; ಜೊತೆಗೆ ಏನಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ಏಳೆಂಟು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಅದರ ಅನುಕರಣೆ ಇದೆ.). ಪಂಪನ ಸಹೃದಯವರ್ಗ ಸಾಕಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದಾಗಿದ್ದಿತು, ಅವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅವನ ಕಾಲಾನಂತರ–ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇವು ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಾಕ್ಷಿಗಳು. ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಕಾವ್ಯ ಹುಟ್ಟಿ ಮುಂದಿನ ಇಡೀ ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಒಬ್ಬ ವರ್ಜಿಲನೋ ಡಾಂಟೆಯೋ ಷೇಕ್ಸ್ಪಿಯರೋ ಗಯಟೆಯೋ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಯೂರೋಪಿನ ಕಾವ್ಯದ ಇಡೀ ಭವಿಷ್ಯ ಬದಲಾಯಿತು ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ ಎಲಿಯಟ್. ಪಂಪನಿಂದ ಕನ್ನಡ (ಮತ್ತು ಬಹುಶಃ ತೆಲುಗು) ಕಾವ್ಯದ ಭವಿಷ್ಯವೂ ಬದಲಾಯಿತೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಅವನ ಕಾವ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿತು. ಪಂಪ ಜನತೆಯ ಅತ್ಯಂತ ಆಳವಾದ ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ ಅಷ್ಟೇ ಉದಾತ್ತವಾದ ಆದರ್ಶಗಳನ್ನೂ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೂರ್ತಗೊಳಿಸಿದ ಕವಿಯಾಗಿದ್ದಾನೆ.

ಕವಿಗೆ ಎರಡು ದರ್ಶನಗಳಿರುತ್ತವೆ (philosophies) ಎಂದು ಹೇಳುವುದುಂಟು. ಒಂದನೆಯದು–ಅವನು ಭಾಷಿಕವಾಗಿ, ಸಾಹಿತ್ಯಕವಾಗಿ ಪಡೆದ ನಂಬಿಕೆಗಳು. ಇದು ಅವನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಅವನು ಸುಪ್ತಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಪಡೆಯುವ ಜೀವನಾನುಭವಗಳು, ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿ, ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಗಳು. ಮೊದಲನೆಯದು ಅವನ ಬರಹದ 'rhetoric' ಆದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಅವನ 'logic' ಆಗುತ್ತದೆ. ಮೊದಲನೆಯದು ಅವನನ್ನು ಒಂದು ಪರಂಪರೆಗೆ ಬಂಧಿಸಿದರೆ, ಎರಡನೆಯದು ಅವನನ್ನು ಇನ್ನೂ ವಿಶಾಲ ಪ್ರಪಂಚಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿಗೆ ಸೇರಿಸುತ್ತದೆ. ಕವಿ ತನ್ನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಮುಖವಾಣಿಯಾಗುವುದು ಇಲ್ಲಿ. ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಯುಗಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮುಖವಾಣಿಯಾದ ಮಹಾಕವಿ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯುವಂತೆಯೇ ಅವನನ್ನು ಅವನ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ–ಧಾರ್ಮಿಕ–ರಾಜಕೀಯ ಸ್ಥಿತಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಅವನು ತನ್ನ ಆದಿಪುರಾಣಕ್ಕಿಂತ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನವಿಜಯದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಯುಗಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಆದಿಪುರಾಣದ ಅಹಿಂಸೆ,

ಕೀರ್ತಿ ಐಶ್ವರ್ಯಗಳ ನಿರಾಕರಣೆ, ಭೋಗವಿಮುಖತೆ, ಪರದ ಬಗ್ಗೆ ಕಳಕಳಿ–ಪಂಪ ಭಾರತದ ವೀರಜೀವನದ ಹಿಂಸೆ ಕೀರ್ತಿ ಐಶ್ವರ್ಯಗಳ ಕಾಮನೆ, ಭೋಗಾಪೇಕ್ಷೆ, ಇಹದ ಬಗ್ಗೆ ಜೀವಂತ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಿರುವಂತೆ ಕಂಡು ಬಂದರೂ ಆ ಮೇಲ್ನೋಟದ ವಿರೋಧವೇ ಪಂಪನ ಜೀವನದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಮಗೆ ಸೂಚಿಸುವಂತಿದೆ. ಆದರೂ ಪಂಪನ ನಿಜವಾದ ಜೀವನದರ್ಶನ ಅರಳಿರುವುದು ಅವನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಜೀವನ ದರ್ಶನ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ, ಒಂದು ಮತಕ್ಕೆ ಸೀಮಿತವಾದುದಲ್ಲ, ಒಟ್ಟು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜನಾಂಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಇದೂ ಒಂದು ಕಾರಣ–ಈ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಪಂಪಭಾರತವನ್ನೇ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದಕ್ಕೆ.

ಗ್ರಂಥಋಣ

ಪಂಪಭಾರತ
ಆದಿಪುರಾಣ
ಸಾಹಸಭೀಮವಿಜಯ
ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ : 'ಪಂಪನ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣ—ಒಂದು ಟಿಪ್ಪಣಿ' ('ಅಭಿವಂದನೆ')
ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : 'ಪಂಪಕವಿ ಮತ್ತು ಮೌಲ್ಯಪ್ರಸಾರ' ('ಸಂಶೋಧನತರಂಗ')
ಟಿ.ವಿ. ಸುಬ್ಬಾರಾವು : 'ತೆಲುಗು ವೀರಗಾಥೆಗಳು' (ಸಾಧನೆ 1.3-4)
Chadwick, H. Munro : Heroic Age
Bowra, C.M. : Heroic poetry
Kroeber : Anthropology
Rene Wellek and Austin Warren : Theory of Literature
'Literature' (Encyclopaedia of the Social Sciences, IX)
George A. Theodorson and Achilles G. Theodorson : A Modern Dictionary of Sociology
Kailasapathy, K : Tamil Heroic poetry
Eliot, T.S. : On poetry and poets
William F. Obgurn : On Culture and Social change

ಪ್ರಶ್ನೋತ್ತರ

ಪ್ರಶ್ನೆ : "ವೀರಯುಗದಲ್ಲಿ 'ಕ್ರಿಯೆ' ಮುಖ್ಯ, 'ಆಲೋಚನೆ' ಅಲ್ಲ"—ಎಂದಿರಿ. ಆಲೋಚನೆಯಿಲ್ಲದೆ ಕ್ರಿಯೆ ಹುಂಬತನವಲ್ಲವೇ ?

ಉತ್ತರ : 'ಮುಖ್ಯ' ಎನ್ನುವಾಗ ಒಟ್ಟು ಜನರ ಅನ್ನಿಸುವಿಕೆ ಎನಿಸುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಯುದ್ಧ ನಡೆಯುವಾಗಲೂ, ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಯುದ್ಧ ಆಗುವ ಮುನ್ನ ಸಾಕಷ್ಟು ಆಲೋಚನೆಯೂ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಒಟ್ಟು ಲೋಕದ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಯುದ್ಧವೀರ ಮುಖ್ಯನಾಗುತ್ತಾನೆ : ಆ ವಿಜಯ ಸಂಪಾದಿಸಲು, ಹಿಂದೆ ಕುಳಿತು ಯೋಜಿಸಿದವರು ಅಮುಖ್ಯರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಒಂದು. ಎರಡನೆಯದು, ವೀರಯುಗದಲ್ಲಿ ದಾರ್ಶನಿಕರು (Philosophers) ಇರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದಲ್ಲ. ಯಾವ ಯುಗ ತಾನೇ ಒಂದೇ ರೀತಿಯ ಮನೋಭಾವವನ್ನೇ ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ ?

ಪ್ರಶ್ನೆ : ಪಂಪನ ಕಾಲವನ್ನು Stationery Society ಅನ್ನುತ್ತೀರಿ ; ವೀರಯುಗ ಎಂದೂ ಅನ್ನುತ್ತೀರಿ. ಅದು Stationery ಆಗಿದ್ದರೆ ಯುದ್ಧಗಳೇ ಇಲ್ಲದೆ 'ವೀರಯುಗ' ಆಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ನಿಮ್ಮ ಹೇಳಿಕೆ ವಿರೋಧಾ-ಭಾಸವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆ ?

ಉತ್ತರ : 'Stationery Society' ಮತ್ತು ವೀರಯುಗಗಳು ಪರಸ್ಪರ ವಿರೋಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. ಸಮಾಜ ಎನ್ನುವುದು ಯಾವಾಗಲೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗೊಳ್ಳತಕ್ಕದ್ದು. ಉಳಿದ ಪ್ರಪಂಚದಿಂದ ಭೌಗೋಳಿಕವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯೇಕಗೊಂಡು ನಿಂತಿರುವ ಸಮಾಜಗಳಲ್ಲೂ ಸಣ್ಣ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಾದರೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಲೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಕೆಲವು ಸಾರಿ, ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಕಡಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬಹುದು ; ಇನ್ನೊಂದು ಸಾರಿ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ, ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಾಣಿಸುವಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ನಡೆಯಬಹುದು. ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಸಮಾಜ (ಮತ್ತು ವಚನಕಾರರ ಸಮಾಜ) ಸ್ಥಿತ್ಯಂತರ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ನಿದರ್ಶನಗಳು. ಸ್ಥಿರ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ನಡೆದರೂ ಅವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಕಡಮೆ, ವೇಗವೂ ಅತಿ ನಿಧಾನ. 'ಸ್ಥಿರಸಮಾಜ'ವೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸಮಾಜ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಬಳಸುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹಾಗೇ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಿದೆ.

ಪ್ರಶ್ನೆ : ಪಂಪನು ಇತಿಹಾಸವನ್ನೇ ನೇರವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದರೆ ಅವನ ಕೃತಿ ಈಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಫಲವಾಗುತ್ತಿತ್ತೇ. ?

ಉತ್ತರ : ಇತಿಹಾಸದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ—ಹೌದು ; ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾದ ನನ್ನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ-ಅಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸವು ಕಾವ್ಯದ ಭಾಗವಾಗಿ, ಕಾವ್ಯವಾಗಿ ಬಂದು ನಮ್ಮನ್ನು ಆ ಯುಗದ ಅನುಭವದ ಮಧ್ಯೆ ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ನನ್ನ ವಾದ ('ಇತಿಹಾಸ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ರಾಜಕೀಯ ಇತಿಹಾಸ ಎಂಬ ಸೀಮಿತ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಾನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ರಾಜರೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಇಡೀ ಜನತೆಯ ಚರಿತ್ರೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದೆ.)

ಪ್ರಶ್ನೆ : ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲೋದ್ದೇಶವೇ ಯುಗಧರ್ಮ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಎಂದು ನಿಮಗೆ ಅನಿಸುತ್ತದೆಯೆ ?

ಉತ್ತರ : ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲೋದ್ದೇಶವೇ "ಯುಗಧರ್ಮದ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ" ಎಂಬರ್ಥ ನನ್ನ ಪ್ರಬಂಧದಿಂದ ಹೊರಡುವುದಾದರೆ ಅದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಕಾವ್ಯೋದ್ದೇಶ ಇದೇ ಆಗಿದ್ದಿತು ಎಂದು ಒಂದು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅವನ ಕಾವ್ಯ ತಂದುಕೊಡುವ ಅನುಭವ ಸಾರ್ಥಕವಾದುದೇ, ಆ ಕಾಲವನ್ನು ಅದರ ಒಟ್ಟರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಿಂಬಿಸಲು ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಮರ್ಥ—ಇವುಗಳು ಹೆಚ್ಚು ವಿಚಾರ ಯೋಗ್ಯವಾಗುತ್ತವೆ, ಪಂಪನ ಕಾವ್ಯೋದ್ದೇಶವೇನಿದ್ದಿತು ಎಂಬ ಊಹೆಗಿಂತ.

ಪ್ರಶ್ನೆ : ಪಂಪನ ಕಾಲದ ಯುಗಧರ್ಮ ವೀರ ಎಂದು ಹೇಳಿದಿರಿ. ಅವನಿಗೂ ಹಿಂದೆ ನೃಪತುಂಗನ ಕಾಲದ ಯುಗಧರ್ಮ ಯಾವುದು ? 5ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದಲೂ 10ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿಯೂ ಯುಗ ಧರ್ಮ ವೀರವೇ ಆಗಿಲ್ಲವೆ ? ಪಂಪ ಜೀವಿಸಿದ್ದ ಯುಗಕ್ಕಿಂತಲೂ ಹಿಂದಿನ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿಯೇ ಈ ವೀರ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೇ ? ವೀರವನ್ನು ಯುಗಧರ್ಮ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಕ್ಕಿಂತ— ಅದನ್ನು 'ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯೆಂದು ಗುರ್ತಿಸುವುದು ಸೂಕ್ತವಲ್ಲವೆ ?

ಉತ್ತರ : ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನನಗೆ ನಾನೇ ಅನೇಕ ಸಾರಿ ಕೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ನನ್ನ ಸದ್ಯದ ಅನ್ನಿಸಿಕೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಇಷ್ಟೇ—ಪಂಪನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಯುಗಧರ್ಮ ವೀರವಾಗಿದ್ದಿತೆಂದು ನಾನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಇತರ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲೂ ವೀರಯುಗವಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಗೊಳಿಸುವ ಕವಿ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ,

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೇರೆ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ವೀರವನ್ನು ಯುಗಧರ್ಮವೆಂದು ಗುರುತಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ವಚನಕಾರರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಹಾಗೇ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ-ಚಾಮರಸರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ. ಆದರೆ ಈ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಯುದ್ಧಗಳು ನಡೆದಿವೆ, ವೀರರು ಸತ್ತಿದ್ದಾರೆ, ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿವೆ, ಸತಿಯರು ಸಹಗಮನ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧ ವರ್ಣನೆಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಆದರೆ, ಯಾವ ಕಾಲದ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕ್ಷಾತ್ರವಾತಾವರಣವನ್ನು ಪಡೆದಿಲ್ಲ; ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದ ನಂಜುಂಡನ ಕುಮಾರರಾಮನು ವೀರನಾದರೂ,ಅವನ 'ಶುಚಿತೆ'ಯನ್ನು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಘೋಷಿಸಿದ ಪ್ರಸಂಗವೇ ಕವಿಕೃತಿಯಲ್ಲಿಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ('ಪ್ರಜ್ಞೆ'ಯೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದೇ ? ನನಗೆ ತಿಳಿಯದು.)

ಪ್ರಶ್ನೆ : ಜನಸಾಮಾನ್ಯರನ್ನು ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪಂಪ ಬರೆದಿದ್ದರೆ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಷ್ಟು ಏಕೆ ಮನೆ ಮನೆಯ ಮಾತಾಗಿಲ್ಲ ?

ಉತ್ತರ : ಇದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿಗೆ ನನ್ನ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲೇ ಇದೆ. ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸ್ಪಷ್ಟೀಕರಣವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತ, ನಾನು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನಿಂದ ಆರಂಭಿಸುತ್ತೇನೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನೂ ನಾನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗಾಗಿಯೇ ಕಾವ್ಯ ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. 'ವಿದ್ಯಾಪರಿಣತರ ಅಲಂಕಾರ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ವಿದ್ವಾಂಸರು ಅವನ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೇನೂ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವನ ಕಾವ್ಯ ಪಂಪನದಕ್ಕಿಂತ ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಲು ಅನೇಕ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಅವನ ನಡುಗನ್ನಡಕ್ಕೂ ಅವನಾದ ಮೇಲೆ ಇಂದಿನವರೆಗೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಭಾಷೆಗೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳು ಕಡಮೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಅವನ ಕೃಷ್ಣಭಕ್ತಿಯನ್ನು, ಅವನು ಮಹಾಭಾರತವನ್ನು ಕೃಷ್ಣ ಚರಿತಾಮೃತವನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಪಂಪ **ಪಂಪ ಭಾರತ**ವನ್ನು ಆ ಕಾಲದ ಸಹೃದಯರಿಗಾಗಿ ಬರೆದ-ಅವರು ಯಾರೇ ಆಗಿರಲಿ. 'ಪಂಡಿತ' ಎನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ಈಗ ಬಂದಿರುವ ಹೀನಾರ್ಥವನ್ನು ಪಂಪನ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಿ ತಪ್ಪು ಮಾಡುತ್ತೇವೆ. ಆ ಮಾತಿಗೆ ವಿದ್ವಾಂಸ ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥದಂತೆಯೇ ಸಹೃದಯ, ಕಾವ್ಯಾಭ್ಯಾಸಿ ಎಂಬರ್ಥಗಳೂ ಇದ್ದುವು. ಯಾವುದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಅಥವಾ ಕಲಾವಿದರೆಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮಿತಸಂಖ್ಯೆಯ ಜನರಿಗಾಗಿಯೇ ಕೃತಿ ರಚನೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ

ಮಿತಸಂಖ್ಯೆಯ ಜನ ಮೆಚ್ಚುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಎಲ್ಲ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನರೂ 'ಓದು' (!) ವಂತಹ ಮೆಚ್ಚುವಂತಹ ಕೃತಿ ರಚನೆ ಮಾಡಲು ಯಾರಿಂದಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಪಂಪನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಉತ್ತಮ ಕಾವ್ಯ ವೆಂತಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದ ಜನ ಅವನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮೆಚ್ಚಿದರು. ಮುಂದೆಯೂ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಮೆಚ್ಚುತ್ತ ಬಂದರು. ಅವನನ್ನು ಓದಿ ಮೆಚ್ಚಿದ ಸಹೃದಯರು ವಿದ್ಯಾವಂತರಲ್ಲದವರಿಗೆ ಅವನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದಿ ಅದರ ಸೊಗಸನ್ನು ಉಣಿಸಲಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಆಧಾರಗಳೇನಿವೆ ? ವಿದ್ಯಾವಂತರಲ್ಲದವರಿಗೆ ಓದಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬುದಕ್ಕಾದರೂ ಆಧಾರಗಳೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ತನಗೆ ತಾನೇ ಹುಟ್ಟಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜೈನ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಕವಿಗಳು ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಬರೆದರು ಎಂದು ಹೇಳುವುದು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ತಪ್ಪಾಗು ತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಧರ್ಮಬೋಧನೆ, ಪ್ರಸಾರ ಅವುಗಳ ಉದ್ದೇಶ ವಾಗಿತ್ತು. ಅದೇ ಭಾಷೆ, ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿರುವ **ಪಂಪ ಭಾರತ** ಅಷ್ಟೊಂದು ವಿದ್ಯಾವಂತರಲ್ಲದವರಿಗೆ ತಲುಪಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸು ವುದಾದರೂ ಹೇಗೆ ? ಆಮೇಲಿನ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ **ಪಂಪ ಭಾರತ**ವು ಜನಪ್ರಿಯವಾಗದಿರಲು ಅದರ ಭಾಷೆ ಕಾರಣ : ಹಳಗನ್ನಡ ಆಡು ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಮುಂದೆ ಉಳಿಯಲಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ, ಅದರ ಲೌಕಿಕತ್ವವೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ, ಗದುಗಿನ ಭಾರತದಷ್ಟು ಪ್ರಸಾರವನ್ನು ಪಡೆಯ ದಿರುವುದಕ್ಕೆ.

ಪಂಪನ ಪಾತ್ರಸೃಷ್ಟಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತನೆಗಳು

("ಚಲದೊಳ್ ದುರ್ಯೋಧನ್..." ಪದ್ಯವನ್ನು ಅನುಲಕ್ಷಿಸಿ)

ಪಂಪನಂತೆ ಹಿಂದಿನ ಯಾವ ಕವಿಯೂ ತಮ್ಮ ಪಾತ್ರಗಳ ಚಹರೆಗಳನ್ನು (traits, distinguishing features) ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸದಿರುವುದು ಪಾತ್ರೀಕರಣ (characterisation) ಎಂಬ ಆಧುನಿಕ ವಿಮರ್ಶೆಯ ತತ್ವ ಪಂಪನಿಗೆ ತಿಳಿದಿತ್ತು ಎಂಬುದರ ದ್ಯೋತಕವಾಗಿದೆ.

ಪಾತ್ರೀಕರಣವೆಂದರೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಅದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವುದು ಪದ್ಯದ ವಿಮರ್ಶಾಪ್ರಬಂಧಕ್ಕೆ ಹೊರತಾದುದಾದರೂ ಅದರ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಒಂದು ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲಾದರೂ ಅಗತ್ಯವೆಂಮ ತೋರುತ್ತದೆ. ಲೋಕದಲ್ಲಿ ನಾವು ಕಾಣುವ ಮನುಷ್ಯರು, ಪ್ರಾಣಿಗಳು, ಗಿಡಮರ ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲಾ ಆಯಾ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಅಂಶಗಳು ಇದ್ದೇ ಇರುತ್ತವೆ. ಆಯಾ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಯೂ ತನ್ನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ತೋರುವ ಮನುಷ್ಯ, ಪ್ರಾಣಿ ಅಥವಾ ಮರ ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಭೂತಕ್ಕೆ. ಆಶ್ರಯವಾದ ಮರ, ದೇವರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟ ಗೂಳಿ ತಮ್ಮದೇ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತವೆ ಅದೇ ರೀತಿ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೂ ತಮ್ಮ ಅಸಾಮಾನ್ಯವಾದ (uncommon) ನಡತೆ, ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಇತರರಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಒಂದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೋ ಕೆಲವರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಕವಿ ಹೆಸರುಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಸೈನಿಕರು, ದಾಸದಾಸಿಯರು, ಬೇಟೆಕಾರರು, ವೇಶ್ಯಾವಾಟಿಕೆಯ ಗಂಡುಹೆಣ್ಣುಗಳು, ಇವರಿಗೆಲ್ಲ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹೆಸರು ಕೊಡುವುದೇ ಆ ಹೆಸರು ಪಡೆದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಹೆಸರಿಸದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದವನು ಎಂಬುದರ ಸೂಚಕ. ಆದರೆ, ಒಂದು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲರೂ 'ಪಾತ್ರ'ಗಳೆಂಬ ಹೆಸರಿಗೆ ಅರ್ಹರೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಅಲ್ಲ ಎಂಬುದೇ ನನ್ನ ಉತ್ತರ. ಒಬ್ಬ ಕಥಾವ್ಯಕ್ತಿ 'ಪಾತ್ರ'ವೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕೆಳಗಿನ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗುತ್ತವೆ.

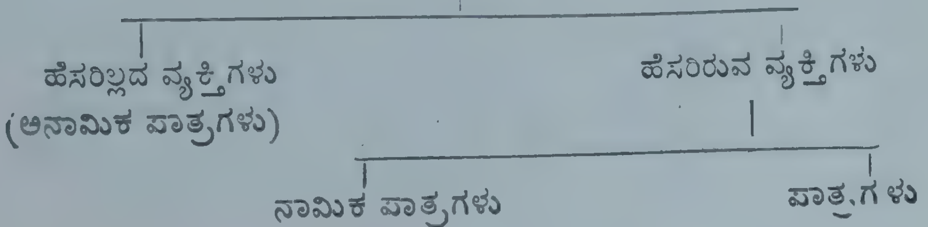
(1) ಆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಇಡೀ ಕಥೆಯ ಜೊತೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಪಡೆದಿರಬೇಕು.

(2) ತನ್ನ ಗುಣ ಸ್ವಭಾವದಿಂದಲೋ ಕವಿ ಎತ್ತಿ ತೋರಿದ್ದರಿಂದಲೋ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಿರಬೇಕು.

(3) ಆ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮನುಷ್ಯನ ಒಂದು ಮಾದರಿಯಾಗಿರದೆ (type) ಜೀವನದಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾಗಿರಬೇಕು, ಎಂದರೆ ಕವಿಯ ಜೀವನಾನುಭವದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ ಮಾಧ್ಯಮವಾಗಿರಬೇಕು.

(4) ಕೃತಿಯನ್ನು ಓದಿ ಮುಗಿಸಿದ ಮೇಲೆ, ಮೇಲಿನ ಒಂದು ಅಥವಾ ಹಲವು ಕಾರಣಗಳಿಂದ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿಯಬೇಕು, ಆಳವಾದ ಮುದ್ರೆಯನ್ನು ಒತ್ತಬೇಕು.

ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ. ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಿಗೆ ಬಹುತೇಕ ಹೆಸರುಗಳೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ ; ಇದ್ದರೂ ಒಂದನ್ನು ತೆಗೆದು ಇನ್ನೊಂದನ್ನು ಹಾಕಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಬರತಕ್ಕವು ಮಾದರಿಗಳೇ ಹೊರತು ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಲ್ಲ. ಅವರನ್ನು ಒಂದು ವೇಳೆ ಪಾತ್ರಗಳೆಂದು ಕರೆದರೂಅವು ಪಾತ್ರೀಕರಣಗೊಂಡ ಪಾತ್ರಗಳಲ್ಲ. ಅಂತೆಯೇ, ಮಹಾಭಾರತದ ಕಥನಕಾವ್ಯವೊಂದರಲ್ಲಿ (narrative) ಹೆಸರಿರದ, ಹೆಸರಿದ್ದರೂ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನಾಲ್ಕೂ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಪಾತ್ರಗಳೆಂದು ಕರೆದರೆ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ, ಹಾಗೆ ಕರೆಯುತ್ತಲೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಇದು ಭಾಷೆಯ ಬಳಕೆಯ ಪ್ರಶ್ನೆ ಮತ್ತು ಎಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ತತ್ವಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುತ್ತವೆಯೋ ಅಲ್ಲಿಯತನಕ ಪದಗಳಿಗೆ ನಾವು ಜಗಳವಾಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹೆಸರಿದ್ದೂ ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಪಾತ್ರವೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗದ ಒಬ್ಬ ಕಥಾವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಏನೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕೆಂಬುದು ಅಂತಹ ಮಹತ್ವದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಲ್ಲ. ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಬೇಕಾದರೆ ನಾಮಿಕ ಪಾತ್ರಗಳು (= ಹೆಸರಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪಾತ್ರಗಳು, ಪಾತ್ರೀಕರಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗದ ಪಾತ್ರಗಳು) ಅಥವಾ ಕಥಾವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಎಂದು ಬೇಕಾದರೆ ಕರೆಯಬಹುದು. 'ಪಾತ್ರ'ದ ಹಿಂದೆ ಸೇರಿಸುವ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಪರಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು (concepts) ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಇಡಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತವೆ.



ಈ ವಿಭಜನೆಯನ್ನು ಇನ್ನಷ್ಟು ದೂರ ಒಯ್ಯಬಹುದಾದರೂ ಅದು ಮೂಲೋದ್ದೇಶವನ್ನೇ ಮರೆಮಾಡುವ ಅಪಾಯವಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಗೇ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತೇನೆ. ಪಾತ್ರೀಕರಣಗೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ ಪಾತ್ರ ; ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಪಾತ್ರೀಕರಣದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೇ ಪಾತ್ರಗಳು.

ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಧಾನ, ಪ್ರಧಾನ ಪಾತ್ರಗಳೆಂಬ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಬೇಕೆಂದೇ ತಡೆಹಿಡಿಯಲಾಗಿದೆ. ಏಕೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪಂಪನಿಂದಲೇ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನೆತ್ತಿಕೊಂಡು ಸ್ಪಷ್ಟ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ. ಮತ್ಸ್ಯಗಂಧಿಯಾಗಿದ್ದ ಸತ್ಯವತಿ ಮತ್ತು ಸುಭದ್ರೆಯರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳು ಬೆಸ್ತನ ಮಗಳು ; ಮತ್ತೊಬ್ಬಳು ಕೃಷ್ಣನ ತಂಗಿ, ಅಭಿಮನ್ಯುವಿನ ತಾಯಿ, ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟದ ರಾಣಿಯಾದವಳು. ಆದರೆ ಸತ್ಯವತಿ ಕಥಾಕ್ರಿಯೆಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವಳು, ಸುಭದ್ರೆ ಅಲ್ಲ. "ಬೇಡುವೊಡೆ ನೀವೆಮ್ಮಯ್ಯನಂ ಬೇಡಿರೇ" ಎಂಬ ಒಂದೇ ಮಾತಿನಿಂದ ಸತ್ಯವತಿ ಒಂದು ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಪಡೆದು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬಿಡುತ್ತಾಳೆ ; ಆ ಕಾರಣದಿಂದ ಆಕೆ ಒಂದು 'ಪಾತ್ರ'. ಅರ್ಜುನ-ಸುಭದ್ರೆಯರ ಪ್ರಣಯ-ವಿರಹ-ವಿವಾಹಗಳಿಗೆ ಪಂಪ ತನ್ನ ಕೃತಿಯ ಎರಡು ಆಶ್ವಾಸಗಳ ಬಹುಭಾಗವನ್ನು ಮೀಸಲಾಗಿಟ್ಟಿದ್ದರೂ ಸುಭದ್ರೆ ಹೆಣ್ಣಿನ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಾಳೆ, ಒಂದು ನಾಮಿಕ ಪಾತ್ರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಸೈನಿಕ ಪ್ರಣಯಿ ಸತ್ತರೆ ಅವನ ಸಾವಿನ ವಿಷಯವನ್ನು ಕೇಳಿದೊಡನೆ ಅಗ್ನಿ ಪ್ರವೇಶಮಾಡಿ ಸ್ವರ್ಗದಲ್ಲಿ ಸುರಾಂಗನೆಯರ ಮುಂಚೂಣಿಯಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಅವನನ್ನು ಸ್ವಾಗತಿಸುತ್ತೇನೆಂದು ಹೇಳುವ ಪ್ರಣಯಿನಿಗೆ ಪಂಪ ಹೆಸರು ಕೊಡದಿದ್ದರೂ ಆಕೆ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಚಿರಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಾಳೆ. ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ವಿಭಜನೆ, ಅಂತಹ ಎಲ್ಲ ವಿಭಜನೆಗಳಂತೆ, ಕರಾರುವಾಕಾಗಿ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ವಿಭಜನೆ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಉಪಯೋಗವುಳ್ಳದ್ದು ಎಂಬುದು ಸ್ವಯಂವೇದ್ಯ.

ಏಕೆಂದರೆ ಮೇಲಿನಂತಹ ವಿವೇಚನೆಯಿಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಒಂದು ಕಾವ್ಯದ ಪಾತ್ರೀಕರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಚರ್ಚಿಸುವಾಗ ಹೆಸರಿರುವ ಎಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೂ ತರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ, ಹಾಗೆ ಮಾಡಿಯೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಅಥವಾ ವಿಮರ್ಶಕ ತನಗೆ ಬೇಕಾದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಯಾದೃಚ್ಛಿಕವಾಗಿ (arbitrarily) ಆರಿಸಿಕೊಂಡು ಇನ್ನು ಕೆಲವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಚರ್ಚಿಸಬಹುದು. ಪಾತ್ರ, ಪಾತ್ರೀಕರಣಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಆದರೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಕಲ್ಪನೆಯಿರಬೇಕಾದುದು ಅಗತ್ಯ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯವಿರಲಾರದು. ಯಾವ ಕಥಾವ್ಯಕ್ತಿ ಪಾತ್ರವೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ, ಅದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವ ಒರೆಗಲ್ಲು ಯಾವುದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಏಕಮುಖವಾದ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಇರಲಾರವು.

ಪಂಪನ "ಚಲದೊಳ್ ದುರ್ಯೋಧನನ್ ನನ್ನಿಯೊಳಿನತನಯನ್.." ಎಂಬ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ, ಆದರೆ ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪಿಸುವ, ಎಂದರೆ ತನ್ನ ಅಡಕ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಗುಣದಿಂದಲೇ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಅಪಚಾರವೆಸಗಿರುವ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಬರುವ ಮುನ್ನ ಒಂದೆರಡು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ.ವ್ಯಕ್ತಿಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ಮೀರಿಸುವ ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಚಂಪೂಕವಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಮನುಷ್ಯ ಸ್ವಭಾವದ ನಿಕಟ ಪರಿಚಯವಿರುವ ಪಂಪ ಯಾವುದಕ್ಕೆ ಒತ್ತುಕೊಟ್ಟು ಹೇಳಿದರೆ, ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಸ್ವಭಾವದ ಯಾವ ಮುಖವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿದರೆ ಆ ಪಾತ್ರದ ಸಮಗ್ರ ಪರಿಚಯವನ್ನು ರೇಖಿಸಬಹುದೆಂಬುದನ್ನು ಅರಿತಿದ್ದ.ಕೆಲವೇ ಗೆರೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯನ ಹೊರರೂಪದ ಜೊತೆ ಒಳಮನಸ್ಸನ್ನೂ ಮಿಂಚಿಸಬಲ್ಲ ಕಲಾವಿದನಂತೆ ಪಂಪ ಕೆಲವೇ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ, ಆ ಪಾತ್ರದ ಮೂಲ ಸ್ವಭಾವವನ್ನೇ ಬೆಳಗಿಸುತ್ತಾನೆ. ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ನಾರದನ ಕಲಹ ಪ್ರಿಯತೆ, ಅನಗತ್ಯವಾದ ಅನ್ಯ ವಿಷಯಕ ಬಾಲಿಶ ಕುತೂಹಲ ಮತ್ತು ಎಳಸು ಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಪಂಪ ಎರಡೇ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ರೇಖಿಸುತ್ತಾನೆ. ಕರ್ಣಾರ್ಜುನರ ಯುದ್ಧವಾದಾಗ ಪರಸ್ಪರ ಬಾಣಪ್ರಯೋಗದಿಂದ ಅವರ ಮೇಲೆ ತಡಿಕೆಯಂತೆ ಬಾಣಗಳು ಮುಸುಕುತ್ತವೆ. ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದ್ದ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಅವರ ಯುದ್ಧದ ದೃಶ್ಯ ಮರೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ನಾರದ ಹಾರಿಬಂದು ಬಾಣಗಳನ್ನು ಬಗಿದು ಅವರ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಕಂಡು ಕುಡುಮಿಂಚಿನ ರೀತಿ ಮೇಲೆ ನೆಗೆದು ನರ್ತಿಸಿದನೆಂಬ ವರ್ಣನೆಯಾಗಲಿ (ಪಂಪ ಭಾರತ, 12. 189,) ಕರ್ಣನ ಸಾವಿನ ಬಳಿಕ ಅದೇ ನಾರದ ಆ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಕಂಡು ತನ್ನ ಕಣ್ಣಿನ ಬರ ಇಂಗಿತೆಂದು ಅರ್ಜುನನನ್ನು ಹೊಗಳುತ್ತ ತನ್ನ ಕೌಪಿನವನ್ನೇ ಬಿಚ್ಚಿ ದಂಡಕಾಷ್ಠದ ತುದಿಗೆ ಕಟ್ಟಿ ಕುಣಿದ ವರ್ಣನೆಯಾಗಲಿ ಆ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನ ಮೇಲೆ ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಭೀಷ್ಮರು ಕೆಳಗೆ ಬಿದ್ದಾಗ, ಕರ್ಣನ ಸಾವಿನ ಬಳಿಕ, ದುರ್ಯೋಧನ ಭೀಮನ ಗದಾಘಾತದಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಉರುಳಿದಾಗ ಆಯಾ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕುಚಿತವಾಗಿ ಪಂಪ ಆಯಾ ಪಾತ್ರದ ಚರಮಗೀತೆಯನ್ನು ಹಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ("ತಿಂಥಿಣಿಯಾಗೆ ನಟ್ಟಕಣೆಯೊಳ್...." ; "ನಡೆದುದು ಬಾಳ ಕಾಲದೊಳೆ ತೊಟ್ಟು...." ; "ನೆನೆಯದಿರಣ್ಣ ಭಾರತದೊಳಿಂ...."—ಪಂಪ ಭಾರತ) ಆ ಪಾತ್ರಗಳ ಚಿತ್ರಣಕ್ಕೆ ಕಲಾತ್ಮಕ ಅಂತ್ಯವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆಯಾ ಪಾತ್ರಗಳ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿ ವಹಿಸುವ ಎಚ್ಚರಕ್ಕೆ ಹಲವು ನಿದರ್ಶನಗಳಿವೆ. "ಸಾಲಪ್ರಾಂಶು ವಿಶಾಲ ಲೋಲನಯನನ್...." ಎಂಬ ಭೀಷ್ಮನ ಯೌವನದ ವರ್ಣನೆ, ಉಚಿತವಾಗಿದೆ. ಮುಂದೆ ಸತ್ಯವತಿ ಅದೇ ಭೀಷ್ಮನಿಗೆ "ಮುನ್ನಿನೊರಂಟು ವೇಡ ಮಗನೇ, ಕೈಕೊಳ್ ಧರಾಭಾರಮಂ" ಎಂದಾಗ ಭೀಷ್ಮನು "ನನ್ನಿಯ ನುಡಿಯಂ ಕಿಡೆ ನೆಗಳೆ ನಾನುಮೆರಡಂ ನುಡಿದಡೆ ಹರಿ ಹರ ಹಿರಣ್ಯಗರ್ಭರ್ ನಗರೇ" ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ. ತನ್ನ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ

ಭಂಗಬಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯರಲ್ಲ, ತ್ರಿಮೂರ್ತಿಗಳು ನಗುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಆವನ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಗಾಂಭೀರ್ಯ ಔನ್ನತ್ಯಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಇವು ಭೀಷ್ಮರನ್ನು ಅಸಾಮಾನ್ಯನ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಕವಿ ಬೇಕೆಂದೇ ತಂದಿರುವ ತಂತ್ರಗಳೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅರ್ಜುನನ ಶೌರ್ಯ ಪ್ರದರ್ಶನವನ್ನು ಕಂಡ ದುರ್ಯೋಧನನ ಮುಖ ತಲೆನವಿರ ಗಂಟೆಗಿಂತ ಕಿರಿದಾದ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಬಂದ ಕರ್ಣನ ಆಗಮನವು ನಾಟಕೀಯತೆಯನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ—"ತೊಳಗುವ ತೇಜಂ ತೊಳತೊಳಗುವ ದಿವ್ಯಾಸ್ತ್ರಂ ಅಮರ್ದ ಕೋದಂಡಮಸುಂಗೊಳಿಸೆ ಮನಂಗೊಳಿಸೆ ಭಯಂಗೊಳಿಸೆ ಸಭಾಸದರನುಜಿವೆ ಕರ್ಣನ್ ಬಂದನ್". ಇಲ್ಲಿ ಬೆಳಗಿನ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಮಾತು ಬಂದಿರುವ ಸಂಗತಿ ಹಾಗಿರಲಿ, ಅಸುಂಗೊಳಿಸೆ, ಮನಂಗೊಳಿಸೆ, ಭಯಂಗೊಳಿಸೆ, ಸಭಾಸದರನ್ ಎಂಬಲ್ಲಿನ ಜಗಣಾದಿಯಾದ ಪದಪ್ರಯೋಗದ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಸೂರ್ಯಪುತ್ರನಾದ ಆವನ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲೂ ಕವಿ ಮತ್ತೆ ಬೆಳಕಿನ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು ತರುತ್ತಾನೆ. ಗಂಗಾದೇವಿ ಅವನನ್ನು ತನ್ನ ನಳಿದೋಳ್ಗಳೆಂಬ ತೆರೆಗಳಲ್ಲಿ ತಂದು ದಡದಲ್ಲಿ ಮಲಗಿಸಿದಳು. ಮುಂದೆ ಸೂತನಿಗೆ ಗಂಗಾತೀರದಲ್ಲಿ ಶಿಶು ಕರ್ಣ ಎಳೆಯ ಸೂರ್ಯನ ಬಿಂಬದ ನೆಳಲಿನಂತೆ, ಆದಿಶೇಷನ ಹೆಡೆಯಿಂದ ಉದುರಿದ ಫಣಾಮಣಿಯ ಮಂಗಳ ರಶ್ಮಿಯಂತೆ ಕಾಣಿಸಿತು. ಕರ್ಣನ ಕೊನೆಯ ದಿನದ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಮತ್ತೆ ಬೆಳಕಿನ ಪ್ರತಿಮೆಯೇ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಬೆಳಗುತ್ತಿರುವ ದೀಪಗಳ ಬೆಳಕು ಅವು ಆರುವ ಮುನ್ನ ಒಮ್ಮೆ ಪ್ರಜ್ವಲಿಸುವಂತೆ, ಆ ದಿನ ಸಂಜೆ ಸೂರ್ಯಪುತ್ರ ತೊಳ ತೊಳ ತೊಳಗಿದನಂತೆ ("ಬೆಳಗುವ ಸೊಡರ್ಗಳ ಬೆಳಗಗ್ಗಳಿಸುವಪೋಲ್ ಪೋಪ ಪೊೞ್ತೊಳ್ ತೇಜಂ ಪಜ್ಜಳಿಸೆ ತಳತಳಿಸಿ ತೊಳತೊಳ ತೊಳಗಿದನಸ್ತಮಯ ಸಮಯದೊಳ್ ದಿನಪಸುತಂ"): ಕರ್ಣನ ಉಜ್ವಲ ಬದುಕಿನ ಕೊನೆಯ ದಿನವನ್ನು ವರ್ಣಿಸಲು ಇದಕ್ಕಿಂತ ಪರಿಣಾಮಕಾರಿ ಪ್ರತಿಮೆ ಮತ್ತೊಂದು ಇರಲಾರದು. ಅವನು ಅರ್ಜುನನ ಬಾಣಹತಿಯಿಂದ ಕೆಳಗುರುಳಿದಾಗ ಮತ್ತೆ ಬೆಳಕಿನ ಪ್ರತಿಮೆಯೇ ಬಂದಿದೆ. ಕುಡು ಮಿಂಚಿನಿಂದ ಹೊರಡುವ ಸಿಡಿಲಿನ ರೀತಿ ಕರ್ಣನ ದೇಹದಿಂದ ಹೊರಟ ಒಂದು ತೇಜೋಮೂರ್ತಿ ಹೋಗಿ ಸೂರ್ಯನಲ್ಲಿ ಐಕ್ಯವಾಯಿತು. "(ಕುಡುಮಿಂಚಿನ ಸಿಡಿಲುರುಳಿಯೊಳೊಡಂಬಡಂ ಪಡೆಯೆ ಕರ್ಣನ ಒಡಲಿಂದಾಗಳ್ ನಡೆ ನೋಡೆ ನೋಡೆ ದಿನಪನೊಳ್ ಒಡಗೂಡಿದುದೊಂದು ಮೂರ್ತಿ ತೇಜೋರೂಪಂ"). ಬಾಲ್ಯ, ಯೌವನ, ಯುದ್ಧ, ಸಾವು ಈ ಎಲ್ಲ ಘಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಕರ್ಣನ ಬದುಕಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಂತಗಳನ್ನು ಕೊಡುವಾಗ ಕವಿ ಕೋರೈಸುವ ಬೆಳಕಿನ ಪ್ರತಿಮೆಗಳನ್ನು (ಮಂದ ಬೆಳಕಿನ ಅಲ್ಲ) ತಂದಿರುವುದು ಖಂಡಿತವಾಗಿ ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ಅವನ ಪಾತ್ರ ಚಿತ್ರಣದ ಸಾರ್ಥಕ್ಯದ ಉದ್ದೇಶ ಕವಿಗಿದೆ ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಬಳಕೆ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕ (Functional)

ಕರ್ಣನ ಬದುಕಿನ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಭಾಗ 'ನನ್ನಿ', ಪಂಪನ ಪ್ರಕಾರ. ಕರ್ಣನ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಪಂಪಕವಿ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ನನ್ನಿಯನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತಾನೆ. ಅರ್ಜುನನ ಎದೆಗೆ ಗುರಿಯಿಡು ಎಂದು ಶಲ್ಯ ಕರ್ಣನಿಗೆ ಬುದ್ಧಿವಾದ ಹೇಳುವಾಗ ಬಾಯಿಂದ ಬರುವ ಮೂರೂ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ (12. 196-8) ನನ್ನಿಯ ಮಾತು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬಂದಿದೆ. ಕರ್ಣ ಭೂಮಿಗೆ ಉರುಳಿ ಬಿದ್ದಾಗ 'ತೊಲಗದ ನನ್ನಿಯನ್ ಉದಾಹರಿಸು'ವಂತೆ ಇತ್ತೆಂಬ ಮಾತು–ಇದೆಲ್ಲ ಕವಿ ತನ್ನ ಪಾತ್ರದ ಸ್ವಭಾವ ಸ್ವರೂಪಗಳು ಓದುಗರಿಗೆ ವಿಶದವಾಗಬೇಕೆಂಬ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಪ್ರಜ್ಞಾಪೂರ್ವಕ ವಾಗಿ ಬಳಸಿರುವುದೇ ಆಗಿದೆ. ಪಂಪನಿಗೆ ಪಾತ್ರೀಕರಣವೆಂಬ ತತ್ವ ಭಾಷೆಯ ರೂಪದಲ್ಲಲ್ಲವಾದರೂ ಭಾವನೆಯ (Idea) ರೂಪದಲ್ಲಾದರೂ ಇತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಮೇಲಿನ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕೊಡಲಾಗಿದೆ.

ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಬೆಳೆಯುತ್ತಾರೆ, ಪಕ್ವವಾಗುತ್ತಾರೋ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲೂ ಅದು ಸಾಧ್ಯ ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಚಿತ್ರಣ ಅಗತ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಪಂಪ ಮನಗಂಡಿದ್ದ. ಭೀಷ್ಮ ತನ್ನ ಯೌವನದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಪರಶುರಾಮನೊಡನೆ, ಸತ್ಯವತಿ ಜೊತೆ ಆಡುವ ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಅವನ ಆ ವಯೋ ಗುಣ ಸಹಜವಾದ ಕಠೋರ ಆದರ್ಶನಿಷ್ಠೆ, ಓಜಸ್ಸುಗಳು ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತವೆ. ಮುಂದೆ ಅದೇ ಭೀಷ್ಮ ವೃದ್ಧಾಪ್ಯದಲ್ಲಿ, ತನಗೆ ಪಟ್ಟವಾದುದನ್ನು ಕರ್ಣ ಪ್ರತಿಭಟಿಸಿ ನಿಂತಾಗ ಆಡುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ, ಮುಂದೆ ಕರ್ಣ ತಾನೇ ಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಂಡು ಭೀಷ್ಮರ ಬಳಿ ಕ್ಷಮಾಯಾಚನೆ ಕೇಳಲು ಬಂದಾಗ ಆಡುವ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಅನುಭವ ಪಕ್ವತೆ, ತಾಳ್ಮೆ, ವಿವೇಕಗಳು ಮನನೀಯ ವಾಗಿವೆ. ದುರ್ಯೋಧನ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ, ಪರದೇಶಿಯಂತೆ ಬಂದಾಗ ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸದಿಂದ ಆರಕ್ತವಾಗಿದ್ದ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಬಲವಂತದಿಂದ ತೆಗೆದು ಮಾತನಾಡಿಸಿದ ರೀತಿಯೂ ಮನನೀಯವಾಗಿದೆ. ಪಂಪ ಭೀಷ್ಮನ ಪಾತ್ರದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಛಲದೊಳ್ ದುರ್ಯೋಧನನ್ ನನ್ನಿಯೊಳಿನತನಯನ್ ಗಂಡಿನೊಳ್
ಭೀಮಸೇನನ್
ಬಲದೊಳ್ ಮದ್ರೇಶನತ್ಯುನ್ನತಿಯೊಳಮರ ಸಿಂಧೂದ್ಭವನ್ ಚಾಪವಿದ್ಯಾ
ಬಲದೊಳ್ ಕುಂಭೋದ್ಭವನ್ ಸಾಹಸದ ಮಹಿಮೆಯೊಳ್ ಫಲ್ಗುಣನ್
ಧರ್ಮದೊಳ್ ನಿ
ರ್ಮಲಚಿತ್ತನ್ ಧರ್ಮಪುತ್ರನ್ ಮಿಗಿಲಿವರ್ಗಳಿನೀ ಭಾರತಂ ಲೋಕಪೂಜ್ಯಂ||

ಪಂಪನ ಈ ಪದ್ಯ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಕವಿ ಇಲ್ಲಿ ಹಲವು ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಕಂಡು ಬಂದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಪಾತ್ರಗಳಿಂದಾಗಿ ಮಹಾಭಾರತವು ಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ, ಜನಪ್ರಿಯವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ ('ಲೋಕಪೂಜ್ಯಂ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ಧಾರ್ಮಿಕ ಅರ್ಥವೂ ಹೊಂದದು). ಈ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಹೆಸರಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಎಲ್ಲರ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದಿದೆ. ಕೃಷ್ಣ ಅಲೌಕಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಯಾದುದರಿಂದ ಅವನ ಹೆಸರನ್ನು ಲೌಕಿಕ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಜೊತೆ ಸೇರಿಸದೆ ಮೌನವಾಗಿಯೇ ಪಂಪ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ತನಗಿರುವ ಭಕ್ತಿ, ಗೌರವಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀ ಯವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲ. 'ಪೂಜ್ಯ' ಮಾತಿಗೆ ಪವಿತ್ರವೆನ್ನುವ ಧಾರ್ಮಿಕಾರ್ಥವೂ ಇರುವುದರಿಂದ 'ಸರ್ವಜ್ಞತ್ವದೊಳ್ ಕೃಷ್ಣನ್' ಎಂದೋ, ಇನ್ನಾವುದೋ ಮಾತನ್ನೋ ಹೇಳುವುದು ಪಂಪನಿಗೆ ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಪಂಪ ಬೇಕೆಂದೇ ಕೈಬಿಟ್ಟಿರಬಹುದು. (ಪು.72.4 ನೋಡಿ) ಅಥವಾ ಉಳಿದವರ ಸಾಲಲ್ಲಿ ಅವನ ಹೆಸರು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಅನ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅತಿ ಗೌರವದಿಂದ ಕೈ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬ ಮಾತು ಬಹುಶಃ ನಿಲ್ಲಲಾರದು. ಪಂಪ ಕೃಷ್ಣನ ಹೆಸರನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿದ್ದನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಟೀಕಿಸಿದರೆ ಅದು ನಿಷ್ಕಾರಣವಾದುದಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ದ್ರೌಪದಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಪಂಪ ಕೈಬಿಟ್ಟಿರುವುದಕ್ಕೆ ಅವಳ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಅತಿ ಗೌರವವು ಖಂಡಿತ ಕಾರಣವಲ್ಲ.

ಈ ಪದ್ಯ ಚಲ, ನನ್ನಿ ಮುಂತಾದ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದಲ್ಲದೆ, ಮೌಲ್ಯಗಳ ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾನು ಬೇರೆ ಕಡೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದೇನೆ. ತನಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ಚಲ, ನನ್ನಿ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ ಸಂಕೇತದಂತಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸುವಾಗ ಪಂಪ ತನ್ನ ಪಕ್ಷಪಾತ ದುರ್ಯೋಧನ, ಕರ್ಣರ ಕಡೆ ಇದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಮುಚ್ಚುಮರೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಅವನು ತನ್ನ ಕೃತಿಯ ಮಹತ್ವದ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯದ ಅನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಲೆಕ್ಕಾಚಾರ ಹಾಕಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ, ಆ ಪಟ್ಟಿಯ ಆರಂಭದ ಎರಡು ಹೆಸರುಗಳಾದರೂ (ದುರ್ಯೋಧನ, ಕರ್ಣ) ವೀರಯುಗದ ಆ ಕವಿಯ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗದ್ದಿವೆ ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಿ ಧ್ವನಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ವೀರಯುಗದಲ್ಲಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪುರುಷರಿಗಿಂತ ಚಲಗಾರರಿಗೆ, ವೀರರಿಗೆ, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದು ಬಂದವರಿಗಿಂತ ಹೋರಾಡಿ ಸತ್ತವರಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಮೇಲಿನ ಮಾತು ಹೆಚ್ಚು ವಿಶದವಾದೀತು. 'ಚಲ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟವೇ. ದುರ್ಯೋಧನನ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆಯುವ "ನುಡಿದುದನೆಸ್ಸಿ...." ಎಂಬ ಚರಮ ಗೀತದಲ್ಲೂ ಚಲದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ ಮತ್ತು

ಆ ಪದ್ಯ 'ಚಲ' ಶಬ್ದದ ಸಮಗ್ರವ್ಯಾಖ್ಯಾನವಾಗಿದೆ. 'ನನ್ನಿ'ಗೆ ಸತ್ಯ ಎಂಬುದು ಸ್ಥೂಲವಾದ ಅರ್ಥ. (ನೋಡಿ-ನಯಸೇನನ ಧರ್ಮಾಮೃತ, 9.67ವ-"ಸತ್ಯದೊಳ್ ಕರ್ಣನನ್") ಸತ್ಯ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಅನೇಕ ಅರ್ಥಗಳುಂಟು. ಕಂಡದ್ದನ್ನು ಅಥವಾ ಕೇಳಿದ್ದನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ವರದಿ ಮಾಡುವುದು, ಮಾತನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅದನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಈ ಪ್ರಮುಖ ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡನೆಯದೇ 'ನನ್ನಿ'. ಕರ್ಣ ತನ್ನ ತಾಯಿಗೆ ಪಾಂಡವರ ಮೇಲೆ 'ಪುರಿಗಣೆ'ಯನ್ನು ತೊಡುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ಪ್ರಮಾಣ ವಚನ ಕೊಟ್ಟು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಸಾಧಿಸಿದ. ಅದೇ 'ನನ್ನಿ', ಆ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಯುದ್ಧರಂಗದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇ ಕರ್ಣನ ಹೆಚ್ಚಳಿಕೆ, ಅದೇ ಆ ಪಾತ್ರದ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ ಎಂಬುದು ಪಂಪನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸರಿಯಾದುದಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕರ್ಣನಲ್ಲಿ ನಾವು ಮೆಚ್ಚುವ ಇನ್ನೂ ದೊಡ್ಡಗುಣಗಳು ಬೇರೆ ಇವೆ. ಕೊಟ್ಟ ಮಾತನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಭೀಷ್ಮ ಕರ್ಣನಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ತ್ಯಾಗವನ್ನು ತೋರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ತಾನು ಮದುವೆಯಾಗದೆ ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತೇನೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಭೀಷ್ಮ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಇನ್ನೂ ದೊಡ್ಡ ಸಂಗತಿ. ಭೀಷ್ಮನ ನನ್ನಿಯು ಕರ್ಣನ ನನ್ನಿಗಿಂತ ಕಡಿಮೆಯಾದುದಲ್ಲ. ತನ್ನ ಕಾಲದ ಜನಾಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಪಂಪ ಧ್ವನಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ 'ನನ್ನಿಯೊಳ್ ಇನತನಯನ್' ಎಂಬ ಅವನ ಉಕ್ತಿ ಚಿಂತಿಸಿ ಹೇಳಿದ ಮಾತೆಂದು ಅನ್ನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಕರ್ಣ ತಾಯಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ನನ್ನಿಯ ಮಾತನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡ. ಆದರೆ ಸ್ವಾಮಿಯ ನನ್ನಿಗೆ ಭಂಗ ತಂದನೆಂಬ ಟೀಕೆ ಉಂಟು. ಅವನು ತನ್ನ ಯಜಮಾನನಿಗಾಗಿ ಹೋರಾಡಿ ಗೆಲುವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಡುವ ಸಂಕಲ್ಪದಲ್ಲಿದ್ದನೇ ಹೊರತು, ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಪಾಂಡವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮಾಡಿರಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ದುರ್ಯೋಧನನಿಗೆ ಅಂತಹ ಮಾತನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟಿರಲಿಲ್ಲ. ಸಂಕಲ್ಪಗಳು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗಳಾಗಲಾರವು. ಏಕೆಂದರೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಸಾರ್ವಜನಿಕವಾದುದು. ಕುಂತಿ ಕರ್ಣನನ್ನು ನೋಡುವ ಮೊದಲೇ ಕೃಷ್ಣ ಕರ್ಣನನ್ನು ಕಂಡು ಅವನೂ ಪಾಂಡವರೂ ಸೋದರರೆಂದು ತಿಳಿಸಿದಾಗಲೇ, ಪಾಂಡವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಬದಲು, ತನ್ನ ಸ್ವಾಮಿಗಿಂತ ಮೊದಲು ಹೋರಾಡಿ ಸಾಯುವ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಕರ್ಣ ಮಾಡಿದ. ("ಎನ್ನ ಆಳ್ವನಿನ್ ಆನೆ ಮುಂಚೆ ನಿಜಿಅಪೆಂ ಕೆಯ್ಕೊಂಡು ಕಟ್ಟಾಯಮಂ"). ಆದುದ, ಕುಂತಿ ಬಂದು ಅವನಿಂದ ವಾಗ್ದಾನವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದಾಗ, ಪುರಿಗಣೆಯನ್ನೂ ತೊಡುವುದಿಲ್ಲ ಸೋದರರನ್ನೂ ಕೊಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವನು ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿದಾಗ ಅವನ ಅಂತರಂಗದ

ಸಂಕಲ್ಪ ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಯಿತು, ಮುಂದೆ 'ನನ್ನಿ' ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಕರ್ಣನಲ್ಲಿ ನನ್ನಿ ಇದೆ ಎಂಬ ಪಂಪನ ಮಾತಿಗೆ ಭಂಗವೇನೂಬರುವುದಿಲ್ಲ.

ಭೀಷ್ಮನ 'ಅತ್ಯುನ್ನತಿ' ಎಂಬ ಗುಣ ಅವನ ಶೌಚವನ್ನು ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ನೋಡಿ-ಪಂಪನದೇ ಮಾತು-"ನೆಲಂ ಮುಟ್ಟದೆ ಬಿಳ್ದು ಒಡಂಬಡಿಸಿ ದನಯ್ಯ ಶೌಚಗುಣದ ಉನ್ನತಿಯಂ ಅನಂರಾಪಗಾತ್ಮಜನ್")'ಅತ್ಯುನ್ನತಿ' ಎಂಬುದು ಪಾತ್ರದ ಬಿಟ್ಟು ದೊಡ್ಡತನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಸಾಧ್ಯ: ಆದರೆ ಅದು ಪಂಪನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮರಾಯನ 'ಧರ್ಮ'ದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕಷ್ಟನಾದರೂ ಹಾಗೆಂದರೇನು ಎಂಬುದರ ಅಂತರ್ಬೋಧೆ ಭಾರತೀಯರಿಗಾಗುತ್ತದೆ. (ನಯಸೇನನು ಧರ್ಮರಾಯ 'ಕೊಲ್ಲದ ಧರ್ಮ'ಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವೆಂದು ಹೇಳಿ ಅದನ್ನು ಅಹಿಂಸೆಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿಸಿದ್ದಾನೆ). 'ಗಂಡು', 'ಬಲ', 'ಸಾಹಸದ ಮಹಿಮೆ' ಇವು ಚಲ, ನನ್ನಿಯಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿವರಿಸ ಬರುವ ಮೌಲ್ಯಗಳಲ್ಲ. (ನಯಸೇನ "ಕಳವಿಲ್ಲೆಂಬುದರೆಜಿಸೊಳ್ ಅರ್ಜುನನನ್" ಎಂದು ಹೇಳಿ, ಕಳವು ಮಾಡದಿರುವ ಗುಣಕ್ಕೆ ಅರ್ಜುನ ಪ್ರಖ್ಯಾತ ಎಂದು ಸೂಚಿಸು ತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕತೆ ಇತ್ತೋ ತಿಳಿಯದು). ಹೀಗೆ ಪಂಪ ಚಲ, ನನ್ನಿ, ಗಂಡು, ಬಲ, ಅತ್ಯುನ್ನತಿ, ಸಾಹಸ, ಧರ್ಮ ಮೊದಲಾದ ಒಂದೊಂದು ಗುಣವನ್ನೂ ಒಂದೊಂದು ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಕಂಡಿದ್ದಾನೆ.

ಆದರೆ, ಈ ಪದ್ಯವನ್ನು ಬರೆದು ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯಾಭ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ? ಆ ಪದ್ಯ ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಾನುಭವವನ್ನು ಮಿತಗೊಳಿ ಸುವುದಿಲ್ಲವೇ ? ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡುವ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಸರಳಗೊಳಿಸುವುದಿಲ್ಲವೇ? ಕವಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದು ಆಯಾ ಪಾತ್ರದ ಗುಣಸ್ವಭಾವಗಳನ್ನು ಒಂದೊಂದು ಮಾತಿನಿಂದ ಹೀಗೆ ನಿರ್ದೇಶಿಸಿದರೆ ಓದುಗರನ್ನು ಅದು ತಪ್ಪು ದಾರಿಗೊಯ್ದಂತಾಗುವು ದಿಲ್ಲವೇ ? ಯಾರೂ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಮೊದಲಿನಿಂದ ಓದುತ್ತ ಹೋಗಿ, ಕೊನೆಯ ಆಶ್ವಾಸದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿರುವ "ಚಲದೊಳ್ ದುರ್ಯೋಧನನ್...." ಪದ್ಯವನ್ನು ಓದುವು ದಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದುವ ಮುನ್ನವೇ ಆ ಪದ್ಯದ ಪರಿಚಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಪದ್ಯ ಆಯಾ ಪಾತ್ರವನ್ನು ನೋಡುವ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಪದ್ಯ ಕಳೆದ ಅನೇಕ ದಶಕಗಳಿಂದ ಪಂಪಭಾರತದ ನಮ್ಮ ಅಧ್ಯಯನವನ್ನು ಸಂಪೂ ರ್ಣವಾಗಿ ಆಕ್ರಮಿಸಿದೆ. ಕರ್ಣನ ಪಾತ್ರದಲ್ಲಿ 'ನನ್ನಿ' ಅಂತಹ ಮುಖ್ಯವಾದುದಲ್ಲ ವೆಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ವಿಧಿಯಿಂದಾಗಿ ಅವನು ಅನುಭವಿಸಿದ ನೋವು, ತನ್ನೊಳಗೇ ನಡೆಸಿದ ಹೋರಾಟ, ಕ್ಷಮೆ ಯೋಗ್ಯತೆಗಳೆರಡರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ

ರಾಜನಾಗಬೇಕಿದ್ದವನು ಹೀನಕುಲದವನೆಂಬ ಹಣೆಪಟ್ಟಿ ಅಂಟಿಸಿಕೊಂಡೇ ಸಾವನ್ನು ಕಂಡದ್ದು; ಇವೆಲ್ಲವುಗಳ ಮಧ್ಯೆಯೂ ಅವನು ತೋರಿದ ಸ್ನೇಹ, ಜೋಳವಾಳಿತನ-ಒಟ್ಟನಲ್ಲಿ ಮಹಾಭಾರತದ ಉಜ್ವಲ ದುರಂತ ಪಾತ್ರವಾದ ಕರ್ಣನಲ್ಲಿ 'ನನ್ನಿ'ಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿಯುವುದು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದವಾಗುತ್ತದೆ. ದುರ್ಯೋಧನನ ಮುಖ್ಯ ಗುಣ 'ಚಲ' ಎಂಬುದೇನೋ ನಿಜ; ಆದರೆ ಅದೊಂದು ಮಾನದಂಡದಿಂದಲೇ ಪಾತ್ರ ವನ್ನು ನೋಡಿ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಆ ಪಾತ್ರಕ್ಕೆ ಅಪಚಾರ ಮಾಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಶತಮಾನಗಳಿಂದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಪಂಚದಲ್ಲಿ ದುರ್ಯೋಧನನನ್ನು ಖಳನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣದಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತಲೇ ಬರಲಾಗಿದೆ. ಜನಮನದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಚಿತ್ರ ಅದೇ ! ಹಿರಿಯಣ್ಣನ ಹಿರಿಯ ಮಗನಾದ ಅವನು ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಪದವಿಯ ಹಕ್ಕುಳ್ಳವನು ಮತ್ತು ಪಾಂಡವರಿಗೆ ಅರ್ಧ ರಾಜ್ಯ ಕೇಳುವ ಹಕ್ಕೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಪಾಂಡವರ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ದ್ರೌಪದಿಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅನುಚಿತವಾಗಿ ನಡೆ ದುಕೊಂಡದ್ದುಂಟು. ಅಲ್ಲೂ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಈರ್ಷ್ಯೆ ಮುಂದೆ ಅಸೂಯೆಯಾ ದುದರ ಪರಿಣಾಮವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಕಾಮುಕತನದ ವರ್ತನೆಯಿಲ್ಲ. ಪಾಂಡವರ ವಿಷಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ದುರ್ಯೋಧನನ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾವು ಬೆರಳೆತ್ತುವಂತಿಲ್ಲ. ವಿಧೇಯಪುತ್ರ, ಮಮತೆಯ ಪತಿ, ಏಕಪತ್ನೀ ವ್ರತಸ್ಥ, ಪ್ರೀತಿಪಾತ್ರ ಸೋದರ, ಒಳ್ಳೆಯ ಗೆಳೆಯ, ರಾಜ, ಗುರುಭಕ್ತ–ಹೀಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಗುಣಗಳನ್ನು ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಣು ತ್ತೇವೆ. ಚಲ ಅವನ ಪ್ರಧಾನ ಲಕ್ಷಣವಾದರೂ, ಕವಿ ಅದನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುವುದ ರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮೂಲವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಪಾತ್ರವನ್ನು ನೋಡಲು ಓದುಗರಿಗೆ ಸೂಚನೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಕವಿ ಹೇಳದಿದ್ದರೂ ದುರ್ಯೋಧನನ ಪಾತ್ರ ನಿರೂಪಣೆಯ ರೀತಿಯೇ ಅದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಅತ್ಯುನ್ನತಿ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಓದುಗರು ತಮ್ಮದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ 'ಶೌಚಗುಣ ದುನ್ನತಿಯಂ' ಎಂದು ಪಂಪ ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಹೇಳಿ 'ಅತ್ಯುನ್ನತಿಯೊಳ್' ಎಂದರೆ 'ಶೌಚಗುಣದೊಳ್' ಎಂದೇ ಅರ್ಥಮಾಡುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. 'ಗಂಡು', 'ಬಲ', 'ಸಾಹಸದ ಮಹಿಮೆ' ಬಹಳ ಹತ್ತಿರದ ವಿಶೇಷಣಗಳು ಮತ್ತು ಇವುಗಳನ್ನು ಹೇಳಿಯೂ ಕವಿ ಆಯಾ ಪಾತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಏನೂ ಹೇಳಿದಂತಾಗಿಲ್ಲ.

ಈ ಎಲ್ಲ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ, ಪಂಪ ಅದೊಂದು ಪದ್ಯವನ್ನು ಬರೆದು ಹೆಚ್ಚಿನದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿಲ್ಲವೆಂದು ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ ;ಮತ್ತು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕೆಲವು ಪಾತ್ರ ಗಳನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ನೋಡಲು ಅಡ್ಡಿಯನ್ನೂ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಓದಿದ ಸಹೃದಯರು ತಮ್ಮ ಪರಿಭಾವನೆಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಪಾತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡಲು

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕವಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಚೆನ್ನಾಗಿತ್ತು. ಆಯಾ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಚಿತ್ರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕವಾಗಿಯೇ ಕವಿ ಹೇಳಬೇಕಾದುದನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ, ಸೂಚಿಸಬೇಕಾದುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸಾರಿ, ಕವಿಯ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಂತ ಕಾವ್ಯದ ಅರ್ಥ ದೊಡ್ಡದಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಪಂಪನ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪದ್ಯದ ಔಚಿತ್ಯವನ್ನು ಪ್ರಶ್ನಿಸಿರುವ ಈ ವಿಮರ್ಶೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಠಿಣವಾಯ್ತೋ ಏನೋ !

○

ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಶಾಸನ : ಹೆಚ್ಚಿನ ಶೋಧಗಳು ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು

1968ರಲ್ಲಿ ಡಾ|| ಎನ್. ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನವರ "ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಗಂಗಾಧರದ ಶಿಲಾಶಾಸನ" (ಅನು : ಸೀತಾರಾಮ ಜಾಗೀರದಾರ್) ಎಂಬ ಲೇಖನ ಪ್ರಕಟವಾದಂದಿನಿಂದ[1] ಆ ಶಾಸನವು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಹುವಾದ (ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ) ಚರ್ಚೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿದೆ. ಆ ಚರ್ಚೆಗಳ ಎಲ್ಲ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡುವುದಕ್ಕಿಂತ, ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನೂ ಅವುಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನಾನು ನಡಸಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. (ಶಾಸನವು ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ಕರೀಂನಗರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೇಂದ್ರವಾದ ಕರೀಂನಗರಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತು ಕಿಲೋಮೀಟರ್ ದೂರದ ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಗ್ರಾಮದ ಬಳಿಯ ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟದಲ್ಲಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಶಾಸನಾಭ್ಯಾಸಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಬಲ್ಲರು.)

ಬೊಮ್ಮಲಗುಟ್ಟ

ಶಾಸನವನ್ನು ಮೊದಲು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಡಾ|| ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನವರು ಶಾಸನವನ್ನು "ಗಂಗಾಧರದ ಶಾಸನ"ವೆಂದು ಕರೆದರು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಶಾಸನವಿರುವ 'ಬೊಮ್ಮಲಗುಟ್ಟ'ವು 'ಗಂಗಾಧರ' ಎಂಬ ಹಳ್ಳಿಯ ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿದ್ದುದೇ. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ಅದೇ 1968ರಲ್ಲಿ ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಭೇಟಿ ಕೊಟ್ಟು ಆ ಶಾಸನದ ಪರಿಷ್ಕೃತ ಪಾಠವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಡಾ|| ಜಿ. ಎಸ್. ಗಾಯಿಯವರು[2] ಬೆಟ್ಟದ ಹೆಸರು 'ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟ'ವೆಂಬುದನ್ನು (ಚಿತ್ರ 1) ಸರಿ

1. ಪ್ರಬುದ್ಧಕರ್ಣಾಟಕ, 50 : 3 (ಅಕ್ಟೋಬರ್, 1968), ಪು. 23-41. ಇದಕ್ಕೂ ಮೊದಲು ಈ ಲೇಖನದ ತೆಲುಗು ಮೂಲವು "ಭಾರತಿ"ಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು (ಮಾರ್ಚ್, 1967). ಅದಕ್ಕೆ ಮೊದಲೇ ಡಾ|| ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನವರ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಲೇಖನದ ಪೂರ್ಣಪಾಠವನ್ನು ಮೈಸೂರಲ್ಲಿ 1966ರ ಡಿಸೆಂಬರಿನಲ್ಲಿ ಅವರ ಬಾಯಿಂದ ಕೇಳಿದ ನಾನು ಅವರ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಪಡೆದು ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಶಾಸನದ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದೆ (ಪ್ರಬುದ್ಧಕರ್ಣಾಟಕ, 48 : 4. ವಸ್ತುಕೋಶ). ಪಂಪನ ತಮ್ಮನ ಶಾಸನದ ಬಗ್ಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದ ಮೊದಲ ಲೇಖನ ಅದೇ. (ಲೇಖಕರ ಬಾಯಿಂದ ಕೇಳಿ ಬರೆದ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಾದುದರಿಂದ ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದೆರಡು ತಪ್ಪುಗಳು ನುಸುಳಿವೆ.)
2. ಅದೇ 53:4. (ಜನವರಿ, 1972). ಪು, 73-83. ಇದಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ಶಾಸನ ಪಾಠದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಲೇಖನವನ್ನೂ ಡಾ|| ಗಾಯಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಅದೇ. 50:4, ಡಿಸೆಂಬರ್, 1968)

ಯಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಆ ಬೆಟ್ಟವು ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಹಳ್ಳಿಯ ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಶಾಸನವನ್ನು 'ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಶಾಸನ'ವೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕೆಂದು ಸಕಾರಣವಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿದರು. ಡಾ|| ನಾಯುಡುವರ ಬಳಿಕ 1970ರಲ್ಲಿ ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಹೋದ ಡಾ|| ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಶಾಸನವನ್ನು 'ಗಂಗಾಧರಂ ಶಾಸನ'ವೆಂದೇ ಕರೆದುದಲ್ಲದೆ, ಹಳ್ಳಿಗರ ಬಾಯಿಂದ ಉಚ್ಚಾರವಾಗುವ ಬೆಟ್ಟದ ಹೆಸರನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ಗಮನಿಸದೇ ಹೋದಕಾರಣ 'ಬೊಮ್ಮಲಗುಟ್ಟ'ವೆಂದೇ ಅದನ್ನು ತಮ್ಮ ಒಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಕರೆದಿದ್ದಾರೆ.[3] ಈಚೆಗೆ (ಫೆಬ್ರವರಿ, 1985) ನಾನು ಅದೇ ಊರಿಗೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿ ಹಳ್ಳಿಗರೆಲ್ಲ ಆ ಬೆಟ್ಟವನ್ನು "ಬೊಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟ"ವೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಿರುವುದನ್ನು (=ಬೊಂಬೆಗಳ ಅಮ್ಮನ ಗುಡ್ಡ) ಗಮನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಆ ಗುಡ್ಡವನ್ನು "ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟ"ವೆಂದೇ ವ್ಯವಹರಿಸಬೇಕೆಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

"ಗಂಗಾಧಾರಾ"

ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟದ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ (ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ ವಾಯುವ್ಯಕ್ಕೆ) ಸುಮಾರು ಎರಡು ಮೈಲು ದೂರದ ಊರಿನ ಹೆಸರಿನ ಜನರ ಉಚ್ಚಾರವನ್ನು ಯಾರೂ ಗಮನಿಸಿದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಎಲ್ಲರೂ ಭಾವಿಸಿರುವಂತೆ "ಗಂಗಾಧರ" ಅಲ್ಲ,[4] "ಗಂಗಧಾರ್." "ಗಂಗಧಾರ್" ಅಥವಾ "ಗಂಗ್‌ಧಾರ್" ಎಂಬ ಉಚ್ಚಾರ ಬಹುಮುಖ್ಯವಾದ ಸಂಗತಿ. ಏಕೆಂದರೆ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸೋಮದೇವನು ತನ್ನ 'ಯಶಸ್ತಿಲಕ ಚಂಪೂ'ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಕ್ರಿ.ಶ. 959 ರಲ್ಲಿ "ಗಂಗಾಧಾರಾ"ದಲ್ಲಿ ಬರೆದೆನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.[5] ("ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣರಾಜದೇವೇ ಸತಿ ತತ್ಪಾದಪದ್ಮೋಪಜೀವಿನಃ... ಚಾಲುಕ್ಯ ಜನ್ಮನಃ ಸಾಮಂತಚೂಡಾಮಣೇಃ ಶ್ರೀ ಮದರಿಕೇಸರಿಣಃ ಪ್ರಥಮಪುತ್ರಸ್ಯ ಶ್ರೀ ಮದ್ವಾಗರಾಜ ಪ್ರವರ್ಧಮಾನ ವಸುಧಾರಾಯಾಂ ಗಂಗಾಧಾರಾಯಾಂ ವಿನಿರ್ಮಿತಮಿದಂ ಕಾವ್ಯಮಿತಿ") ಆ "ಗಂಗಾಧಾರಾ" ಊರೇ ಈಗಿನ "ಗಂಗ್‌ಧಾರ್"-ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಾದರೂ ಮೂಲ ಉಚ್ಚಾರವನ್ನು ('ಧಾ') ಜನ ತಮ್ಮ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಊರಿನ ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ಸೋಮದೇವ ತನ್ನ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬರೆದ ಬಸದಿಯ

---

3. ಕರ್ಮವೀರ, (24.5.1970)
4. 'Gangadhara' ಎಂಬ ರೋಮನ್ ಲಿಪ್ಯಂತರದಿಂದ ಆಗಿರುವ ಗೊಂದಲವಿರಬಹುದು ಇದು.
5. Quoted by, Handiqui : Yashastilaka and Indian Culture, Sholapur, 1949. p 3

ಅವಶೇಷಗಳಿರುವಂತಿವೆ (ನೋಡಿ–ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ಣಾಟಕ, 50 : 3. ಪು. 32). ನನ್ನ ಈಚಿನ ಭೇಟಿಯಲ್ಲಿ ತೀರ ಆಯಾಸವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಆ ಊರಿಗೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ.

'ಧರ್ಮಪುರ'

ಪಂಪನು ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯವನ್ನು ಬರೆದುದಕ್ಕೆ ತನಗೆ ಅರಿಕೇಸರಿಯು 'ಧರ್ಮಪುರ' ಎಂಬ ಅಗ್ರಹಾರವನ್ನು ದತ್ತಿಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟಂತೆ ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಶಾಸನವೂ ಅದನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. (ಶಾಸನವು ಧರ್ಮಪುರವನ್ನು 'ದ್ವಿಜಾವಸಥಗ್ರಾಮ' ಅಥವಾ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಊರೆಂದೂ, ಪಕ್ಕದ ಗುಡ್ಡವನ್ನು 'ದ್ವಿಜಾವಸಥಪರ್ವತ' ಅಥವಾ ಅಗ್ರಹಾರದ ಗುಡ್ಡವೆಂದೂ ಕರೆದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.)

ಈ 'ಧರ್ಮಪುರ' ಯಾವುದು ? ಅದು ಎಲ್ಲಿತ್ತು ? ಈ ಬಗ್ಗೆ ಡಾ|| ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.

"....ಮೊಟ್ಟಮೊದಲು ಧರ್ಮಪುರವನ್ನು ಗುರುತಿಸದೆ ಈ ವೃಷಭಾದ್ರಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಸಬ್ಬಿನಾಡಿಗೆ ಸರಿಹೋಗುವ ಕರೀಂನಗರ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಇರುವ ಧರ್ಮಪುರವು ಒಂದಲ್ಲ. ಇದು ಈ ಕರೀಂನಗರಕ್ಕೆ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ 40 ಮೈಲಿನ ಮೇಲೆ ಗೋದಾವರಿಯ ತಟದಲ್ಲಿ ಇದೆ. ಈಗಲೂ ಇಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಬಾಹುಳ್ಯವಿದೆ ; ಯಾತ್ರಾಸ್ಥಳವಾಗಿದೆ. ಧರ್ಮಪುರ ನಿವಾಸಿಯಾದ ಶ್ರೀ ಲಕ್ಷ್ಮೀ ನರಸಿಂಹಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಸೇವಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಪರಿಸರಪ್ರದೇಶದವರು ಬರುತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾದ ಧರ್ಮಪುರವು ಇದೇ ಆಗಿರಬಹುದು. 'ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯ'ದ ರಚನೆಗೆ ಮೆಚ್ಚಿ ಅರಿಕೇಸರಿಯು ಪಂಪನಿಗೆ ಇತ್ತ ಅಗ್ರಹಾರವು ಇದೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಆಗ ಈ ಅನಾದಿಸಂಸಿದ್ಧ ತೀರ್ಥವಾದ ವೃಷಭಾದ್ರಿಯು ಈ ಧರ್ಮಪುರದ ಉತ್ತರಕ್ಕಿರುವ ಗೋದಾವರಿಯ ಉತ್ತರ ತಟದಲ್ಲಿರುವ ಆದಿಲ ಬಾದು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೊಂಡಗಳಲ್ಲಿ (ಗುಡ್ಡ)ದ್ದಿರಬಹುದು. ಆಗ ಒಂದು ಆಕ್ಷೇಪ ಸಹಜವಾಗಿ ಏಳುತ್ತದೆ. ಅದೆಂದರೆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ ಧರ್ಮಪುರವು ಸಬ್ಬಿನಾಡ ನಡುವಿದ್ದಿತಲ್ಲವೆ ಎಂದು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಗೋದಾವರಿ ತಟದ ಧರ್ಮಪುರವು ಈ ಧರ್ಮಪುರವು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದು ಅದು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಬ್ಬಿನಾಡೊಳಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಗೋದಾವರಿಯ ಉತ್ತರ ಪಾರ್ಶ್ವಕ್ಕೂ ಸಬ್ಬಿನಾಡು ವ್ಯಾಪಿಸಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳುವಂತಹ ಶಾಸನಾದ್ಯಾಧಾರಗಳು ಇದುವರೆಗೆ ಒಂದೂ ಹೊರಬಿದ್ದಿಲ್ಲ. ಆದುದರಿಂದ

6. ವೃಷಭಾದ್ರಿಯು ಯಾವುದೂ ಅಲ್ಲ, ಈಗಿನ ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟವೇ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಗಳಿಲ್ಲ.

ಗೋದಾವರಿ ತಟದ ಧರ್ಮಪುರ ಮತ್ತು ಈ ಶಾಸನೋಕ್ತ ಧರ್ಮಪುರಗಳನ್ನು ಒಂದೇ ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸಂಕೋಚಪಡಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇನ್ನೂ ವಿಶೇಷವೆಂದರೆ ಈ ಕರೀಂನಗರ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಹಲವು ಧರ್ಮಪುರವೆಂಬ ಗ್ರಾಮಗಳಿವೆ. 'ಧರ್ಮಾರ' ಎಂಬುದು ಧರ್ಮಪುರಕ್ಕೆ ಈ ರೂಪಾಂತರಿತ ರೂಢಿಯ ಹೆಸರು. ಧರ್ಮಪುರ ಧರ್ಮಾವುರ—ಧರ್ಮಾವರ ಧರ್ಮಾರ ಆಗಿದೆ. ಒಂದು ಧರ್ಮಾರವು ವೇಮುಲವಾಡಕ್ಕೆ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಮೈಲುಗಳ ಅಂತರದಲ್ಲಿರುವ 'ಶಿರಶಿಲ್ಲಾ'ಕ್ಕೆ 15 ಮೈಲುಗಳ ಅಂತರದ ಮೇಲೆ ಪಶ್ಚಿಮೋತ್ತರ ದಿಶೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಇನ್ನೊಂದು 'ಮಂಥನಿ'ಗೆ 15 ಮೈಲು ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿದೆ; ಮಗದೊಂದು 'ಓರುಗುಟ'ಗೆ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ 20 ಮೈಲುಗಳ ಅಂತರದಲ್ಲಿದೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಸಬ್ಬಿನಾಡಿನಲ್ಲಿವೆ. ಕಾರಣ ಪ್ರಸ್ತುತ ಶಾಸನೋಕ್ತ ಧರ್ಮಪುರವು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದಾದರೊಂದು ಆಗಿರಬಹುದು. **ಭಾವಿ ಪರಿಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ನಿಜ ಹೊರಬೀಳಬೇಕಾಗಿದೆ.**"[7] (ದಪ್ಪಕ್ಷರಗಳು ನನ್ನವು)

ಅವರ ಪ್ರಕಾರ ಧರ್ಮಪುರವನ್ನು ಅವರಿಗೆ ಗುರುತಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿಲ್ಲ. 1968ರಲ್ಲಿ ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟಕ್ಕೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿದ ಡಾ. ಜಿ.ಎಸ್. ಗಾಯಿಯವರು 'ಧರ್ಮಪುರ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

"... ಈ ವೃಷಭಗಿರಿಯು ಪಂಪನು ದತ್ತಿಯಾಗಿ ಪಡೆದ ಧರ್ಮಪುರ ಅಥವಾ ಧರ್ಮವುರದ ಉತ್ತರದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದುದರಿಂದ ಧರ್ಮವುರವು ವೃಷಭಾದ್ರಿಯ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿದ್ದಿತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮತ್ತು ಈ ಧರ್ಮಪುರಕ್ಕೆ ಹೋದರೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಕ್ಷೀರಾಭಿಷೇಕದಿಂದ ಮುಳುಗಿದ ವೃಷಭಪರ್ವತವನ್ನು ನೋಡಬಹುದೆಂದು ಶಾಸನದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶ್ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ ಧರ್ಮಪುರವು ಆ ಬೆಟ್ಟದ ದಕ್ಷಿಣ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಅತಿ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿಯೇ ಇದ್ದಿತೆಂದು ತಿಳಿಯುವುದು. ಅಂದರೆ ಧರ್ಮಪುರದಲ್ಲಿ ನಿಂತರೆ ಬಂಡೆಗಲ್ಲಿನ ಮೇಲಿರುವ ಚಕ್ರೇಶ್ವರಿ ಹಾಗೂ ಜಿನಬಿಂಬಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದನ್ನು ನೋಡಬಹುದಾಗಿತ್ತು. ವೃಷಭಾದ್ರಿ ಅಥವಾ ಈಗಿನ ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟ ಎಂಬ ಬೆಟ್ಟದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಇಷ್ಟು ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿ ಈಗ ಧರ್ಮಪುರ ಅಥವಾ ಧರ್ಮಾಪುರ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಗ್ರಾಮವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಈಗಿನ ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮವು ಶಾಸನದಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮಪುರ ಗ್ರಾಮದ ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ 5–6 ಫರ್ಲಾಂಗಿನಷ್ಟು ದೂರದಲ್ಲಿದೆ. ಆದುದರಿಂದ ಈಗಿನ **ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಗ್ರಾಮ ಹಾಗೂ ಅದರ ಜೊತೆಗಿರುವ ನೇಲಕೊಂಡಪಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕೊಂಡನಪಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಉಪ ಗ್ರಾಮಗಳೂ ಸೇರಿ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ**

7 ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ಣಾಟಕ, 50, 3. ಪು. 31-2.

ಉಕ್ತವಾದ ಧರ್ಮಪುರ ಅಥವಾ ಧರ್ಮವುರವಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಮಗನ್ನಿಸುವುದು (ದಪ್ಪಕ್ಷರಗಳು ನನ್ನವು). ಕರೀಂನಗರ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮಪುರ, ಧರ್ಮಾರ ಮುಂತಾದ ಊರುಗಳು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ ಧರ್ಮಪುರಕ್ಕೆ ಸರಿಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ ವಾದುದರಿಂದ ಅವು ಪಂಪನು ಪಡೆದ ಧರ್ಮಪುರವಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಡಾ. ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನವರು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾದ ವೃಷಭಾದ್ರಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಅದನ್ನು ಹಾಗೂ ಧರ್ಮಪುರವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಡಿದ ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಯು ಸರಿಯಲ್ಲ ವೆಂದು ನಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯ."[8]

ಡಾ. ಗಾಯಿಯವರ ಕೊನೆಯ ವಾಕ್ಯ ಸಾಧುವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವ ವಾಗಿ ಧರ್ಮವುರವು ಒಂದು ಅಗ್ರಹಾರವಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಅದು ಈಗಿನ ಕುರಿಕ್ಯಾಲ, ನೇಲಕೊಂಡಪಲ್ಲಿ, ಕೊಂಡನಪಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮಗಳ ಸಂಕೀರ್ಣವೆಂದು ಭಾವಿಸು ವುದು ಸರಿಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಊರುಗಳು ಪರಸ್ಪರ ಒಂದೊಂದು ಮೈಲು ದೂರ ದಲ್ಲಿವೆ ಮತ್ತು ಆ ಇಡೀ ಸಂಕೀರ್ಣ ಇಂದಿನ ಒಂದು ನಗರದಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದಾಗುತ್ತದೆ. "ಈಗಿನ ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮವು ಶಾಸನದಲ್ಲಿರುವ ಧರ್ಮವುರ ಗ್ರಾಮದ ವರ್ಣನೆಗೆ ಸರಿಹೋಗುತ್ತದೆ" ಎಂದು ಡಾ. ಗಾಯಿಯವರು ಹೇಳಿರುವರಾದರೂ ಅವರು ಪ್ರಾಚೀನ ಸ್ಮಾರಕ ಅಥವಾ ಅವಶೇಷಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಆ ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ.

1970ರಲ್ಲಿ ಕುರಿಕ್ಯಾಲಕ್ಕೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿದ ಡಾ. ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ತಮ್ಮ ಪ್ರವಾಸ ಕಥನರೂಪದ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ[9] ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ :

"ಗುಡ್ಡದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮೈಲು ದೂರದಲ್ಲಿ ಕುರ್ಕಿಯಾಲ್ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮವಿದೆ. ಇದೇ ಪ್ರಾಚೀನ ಧರ್ಮಪುರವಾಗಿರಬಹುದೇ ? ಎಂದು ಹಳ್ಳಿಯ ನ್ನೆಲ್ಲಾ ಸುತ್ತಾಡಿದೆವು. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಅವಶೇಷಗಳ ಒಂದು ತುಣುಕೂ ಕಂಡು ಬಾರದ ಕಾರಣ ಅದು ಇತ್ತೀಚೆಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಹಳ್ಳಿಯೆಂದು ಖಚಿತವಾಯಿತು.

---

8 ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ಣಾಟಕ, 53: 4. (ಜನವರಿ. 1972), ಪು. 80-1. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಅವರದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಲೇಖನವನ್ನೂ ನೋಡಿ. ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ಣಾಟಕ, 50: 4 (ಡಿಸೆಂಬರ್, 1968).

9 ಕರ್ಮವೀರ, 24.5.1970, ಪು. 21. ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟವನ್ನು ಹತ್ತಿ ಅಲ್ಲಿನ ಶಾಸನವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿ, ಪಂಪನ ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನವಿರಬಹುದೆಂದು ಬಂಡೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಓಡಾಡಿ, ಬೆಟ್ಟದಿಂದ ಇಳಿದು ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಸಂಜೆ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬಂದುದರ ವರ್ಣನೆ ಮೇಲಿನ ಉದ್ಧರಣೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಈ ಉದ್ಧರಣೆಯೊಂದಿಗೆ ಲೇಖನ ಮುಕ್ತಾಯಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಊರ ಜನರನ್ನು ವಿಚಾರಿಸಲಾಗಿ ಗುಡ್ಡದ ಮಗ್ಗುಲಲ್ಲಿ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಅಗೆದರೆ ಈಗಲೂ ಒಂದು ಗ್ರಾಮವಿದ್ದ ಅವಶೇಷಗಳು ದೊರೆಯುವವೆಂದು ತಿಳಿದುಬಂದಿತು. ಗುಡ್ಡದ ಸಮೀಪ ಕೆರೆಯಿದೆ. ಕೆರೆಯ ನೆರೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮವಿರುವುದೂ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಅದ ಕ್ಕಾಗಿ ಗುಡ್ಡದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಯಿದ್ದ ಧರ್ಮಪುರವು ಈಗ ಭೂಗತವಾಗಿರಬೇಕೆನಿ ಸಿತು. ಅಲ್ಲಿ ಭೂಶೋಧನ ಕಾರ್ಯ ನಡೆದರೆ ಧರ್ಮಪುರ ಕಂಡು ಬಂದೀತು ಎಂದು ಬಗೆಯುತ್ತಾ ಐದು ಗಂಟೆಗೆ ಕಾರು ಹತ್ತಿದೆವು. ಕಾರು ವೇಮುಲವಾಡದತ್ತ ನಡೆಯಿತು."

ಡಾ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಹಳ್ಳಿಯವರ ಬಾಯಿಂದ ಬಂದ ಸೂಚನೆಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಮತ್ತೆ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕೇವಲ ಒಂದು ಕಿಲೋಮೀಟರ್ ದೂರದ ನಿವೇಶನಕ್ಕೆ ಹೋಗದೆ, ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟದ ದಕ್ಷಿಣ ತಪ್ಪಲಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಪುರವಿರಬೇಕೆಂಬ ಊಹೆಯನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹಾಗೆಯೇ ವಾಪಸ್ ಬಂದುದರಿಂದ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರು ಊಹಿಸಿದ ನಿವೇಶನವೇ ಧರ್ಮಪುರವೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ (ಮುಂದೆ ನೋಡಿ). ಸಂಶೋ ಧನೆಯಲ್ಲಿ ತಾಳ್ಮೆ, ಉದ್ದೇಶ, ಛಲ, ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ಪರಿಶೀಲನೆಯ ತುಡಿತ, ಎಚ್ಚರಿಕೆಯ ಪರೀಕ್ಷೆ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಅನಾಹುತಗಳಾಗುವ ಸಂಭವವಿರುತ್ತದೆ. ಹಳ್ಳಿಯವರು ಹೇಳಿದ್ದು ನಿಜವೇ ? ಅಲ್ಲಿ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಏನಾದರೂ ಅವಶೇಷಗಳು ದೊರಕುತ್ತ ವೆಯೇ ?[10] ಆ ಅವಶೇಷಗಳ ಕಾಲ ಯಾವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂದೇಹಗಳನ್ನು

---

10 ಗುಡ್ಡದಿಂದ ಇಳಿದು ಬರುವಾಗ ತಮಗೆ ಇಟ್ಟಿಗೆ ಚೂರುಗಳು ಕಂಡುಬಂದುವೆಂದು ಈಚೆಗೆ (ಕನ್ನಡಪ್ರಭ, 5.3. 1985) ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ. ತಮ್ಮ ಭಾವುಕವಾದ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಮೊದಲ ಪ್ರವಾಸ ಕಥನದಲ್ಲಿ ಏನೇನೋ ವಿವರಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟವರು ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹೇಳದೆ ಏಕೆ ಬಿಟ್ಟರು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಹೋದೊಡನೆ, ತಾವು ಕಂಡ ಹಳೆಯ ನಿವೇಶನದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿ ಸಂಕೆಯೂ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, ಹಳ್ಳಿಯ ಜನ ಆ ನಿವೇಶನದಲ್ಲಿ ಅಗೆದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ವಸ್ತುಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದಾಗ, ತಾವು ಮೊದಲೇ ನೋಡಿದ್ದ ಅವಶೇಷಗಳನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಂಡ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಸೂಚನೆಯಿಲ್ಲ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂದೇಹದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಕಂಡದ್ದು ನಿಜವಾದರೂ, ಅವುಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯಾವುದೇ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಅವರು ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮಪುರದ ಶೋಧನ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ (Historiography) ಅವರು 1970ರಲ್ಲಿ ಏನು ಬರೆದರು, ಮತ್ತು ಧರ್ಮಪುರದ ಸಣ್ಣ ಶೋಧ ಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವವರೆಗೆ (ಕನ್ನಡಪ್ರಭ 16. 2. 85) ಅವರು ಏನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ, ಅಷ್ಟನ್ನು ಮಾತ್ರ ನಾನು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿ ಲಕ್ಷಿಸುತ್ತೇನೆ, ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ.

ಮೂಡಿಸಿಕೊಂಡು ಅವರು ಆ ನಿವೇಶನವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದರೆ ಅವರು ಅದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದಿತ್ತು. ಹಳ್ಳಿಯವರು ಹೇಳಿದ್ದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಒಂದು ಸೂಚನೆಯಾಗಬಹುದೇ (clue) ಹೊರತು ಒಂದು ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಬರಲು ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರವಾಗಲಾರದು (evidence). ಅಗೆದರೆ ಚಿನ್ನ ಸಿಗುವುದೆಂಬ ಹಳ್ಳಿಗರ ಮಾತನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಕೇಳಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಭೂಗರ್ಭಶೋಧಕನ ಬರಹಕ್ಕೆ ಏನು ಬೆಲೆಯೋ ಅಷ್ಟೇ ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಬೆಲೆ. ಅಲ್ಲಿ ಬಂಗಾರ ಸಿಗಬಹುದು, ಕಾಗೆ ಬಂಗಾರ ಸಿಗಬಹುದು. ಹಳ್ಳಿಯವರು ದೊರಕುತ್ತವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ ಅವಶೇಷಗಳು ಇನ್ನೂರು ಮುನ್ನೂರು ವರ್ಷದ ಹಿಂದಿನವಾಗಿದ್ದರೆ, ಆಗ ? ಡಾ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ಊಹೆಯ ಮಾತುಗಳು ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಧರ್ಮಪುರದ ಶೋಧದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಪ್ರಮೇಯದ (hypothesis) ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತವೆ. ("ಭೂಗತವಾಗಿರಬೇಕೆನಿಸಿತು", "ಕಂಡು ಬಂದೀತು" ಎಂಬಂತಹ ಸಂದೇಹದ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅವರ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಈಚಿನ ಹಳ್ಳಿಯೆಂಬುದು ಅವರಿಗೆ "ಖಚಿತ" ವಾಗಿದೆ ; ಧರ್ಮಪುರದ ನಿವೇಶನದ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಸಂದೇಹವಿದೆ). ಪ್ರಮೇಯವು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಇರುವ ಸಾಧ್ಯ ಉತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಹೊರತು, ಉತ್ತರವಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಮಾಣಾಧಾರಗಳಿಂದ ಪೋಷಿತವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಅದು ನಿರ್ಣಯವೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸಂಶೋಧಕರು ಬಲ್ಲರು.

ಧರ್ಮಪುರದ ನಿವೇಶನವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಪ್ರಮುಖ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಹೊಂದಿ ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮ ಗುಟ್ಟಕ್ಕೆ ನಾನು ಹೋಗುವ(4-5. 2. 1985)ಮುನ್ನವೇ ಆ ನಿವೇಶನವು ಆ ಗುಡ್ಡದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಅನತಿ ದೂರದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂದೂ ಆ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಎರಡು ಕೆರೆಗಳಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂದೂ (ಮುಂದೆ ನೋಡಿ) ಮತ್ತು ಆ ಕೆರೆಗಳ ಹಿಂದಿನ ಜಮೀನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಉಂಬಳಿ ಭೂಮಿಗಳಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೆ.[11] ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮ ಗುಟ್ಟದ ದಕ್ಷಿಣದ ತಪ್ಪಲಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಗೇ ನಮಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು

---

11 ನಾನು ಡಾ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ 'ಕರ್ಮವೀರ'ದ ಲೇಖನವನ್ನು ಅದು ಪ್ರಕಟವಾದಾಗ ಓದಿದ್ದರೂ ಅದರ ವಿವರಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣ ಮರೆತುಹೋಗಿದ್ದುವೆಂಬುದನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲಿ ದಾಖಲು ಮಾಡಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಅವರ 'ಕರ್ಮವೀರ'ದ ಲೇಖನ ಮುಂದೆ ಅವರ ಲೇಖನಗಳ ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿಲ್ಲ. ವಿದ್ವತ್ ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಬರಹಕ್ಕೂ ದಿನಪತ್ರಿಕೆ ವಾರಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಜನಪ್ರಿಯ ಲೇಖನಕ್ಕೂ ನಾವು ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಮಾಡಬೇಕು. ದಿನಪತ್ರಿಕೆ ಅಥವಾ ವಾರಪತ್ರಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದುದನ್ನು ಯಾರೂ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಇಡುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ವಿವರಗಳು ಮರೆತುಹೋದರೆ

ಸಂಖ್ಯೆಯ ಇಟ್ಟಿಗೆ ಮಡಕೆ ಚೂರುಗಳು ದೊರೆತು (ಚಿತ್ರ 2) ಅವುಗಳ ಕಾಲ ಏನಿಲ್ಲವೆಂದರೂ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದೆಂದು ಪ್ರಾಚ್ಯತತ್ವಜ್ಞ ಡಾ. ರಾಮಚಂದ್ರಮೂರ್ತಿ ತಿಳಿಸಿದರು (ಅವುಗಳ ಕಾಲವನ್ನು ಕರೀಂನಗರ ಮ್ಯೂಜಿಯಮ್ಮಿನ ಕ್ಯುರೇಟರ್ ಕೂಡ ಸಮರ್ಥಿಸಿದ್ದಾರೆ). ಚಕ್ರೇಶ್ವರಿ ವಿಗ್ರಹದ ಮುಂದೆ ಕೆಳಗಿನ ಬಂಡೆಯ ಮೇಲಿನ ಪದ್ಮ-ಪಾದಗಳ ಬಳಿ (ಚಿತ್ರ 3) ನಾವು ಕುಳಿತಿರುವಾಗ ನಮ್ಮ ಜೊತೆ ಬಂದಿದ್ದ ಬಂಡ ರಾಜಣ್ಣ (ಕುರಿಕ್ಯಾಲದ ಗ್ರಾಮ ಸುಂಕಾರಿ ಅಥವಾ ತಳವಾರ-ವಯಸ್ಸು 75. ಈತ ಸದಾ ಹಿಡಿದಿರಬೇಕಾದ ಈಟಿ ಅವನ ವೃತ್ತಿ ಸೂಚಕ), ಅದೇ ಊರಿನ ಷೇಕ್ ವಾಲಿ (ವಯಸ್ಸು 50) ಇಬ್ಬರೂ (ಚಿತ್ರ 4) ಆ ಗುಡ್ಡದ ದಕ್ಷಿಣದ ತಪ್ಪಲಿನ ದೊಡ್ಡ ಬೋಡು ನಿವೇಶನದಲ್ಲಿ (ಚಿತ್ರ 5) ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ "ಧರ್ಮಪುರಿ" ಎಂಬ ಪಟ್ಟಣವಿತ್ತೆಂಬ ಕತೆ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವುದನ್ನು ಸ್ವ-ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ತಿಳಿಸಿದರು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಕುರಿಕ್ಯಾಲಕ್ಕೆ ಬಂದು ಹೋಗುವ ಅಲೆಮಾರಿ ಗಾಯಕರ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲೂ ಆ ಪಟ್ಟಣದ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವುದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದರು.[12] ಬೆಟ್ಟದ ದಕ್ಷಿಣ ಬುಡದಲ್ಲೇ ಇದ್ದ ಧರ್ಮಪುರ ಹಾಳಾಗಿ ಹೋದಾಗ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಜೈನರು ಬೇರೆಡೆ ವಲಸೆ ಹೋಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಕುರಿಕ್ಯಾಲಕ್ಕೂ ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟಕ್ಕೂ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ 'ಪಾತಚೆರವು' (ಹಳೆಯಕೆರೆ) ಹಿಂಭಾಗದ ಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಈಗಲೂ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಉಂಬಳಿ ಜಮೀನುಗಳಾಗಿವೆ. (ಧರ್ಮಪುರ ಹಾಳಾಗಿ ಹೋದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಕುರಿಕ್ಯಾಲ, ಕೊಂಡನಪಲ್ಲಿ ಮೊದಲಾದ ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.) ಇದೂ ಅಲ್ಲಿ ಈಗಿನ ಬಯಲು ನಿವೇಶನದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೊಂದು ಅಗ್ರಹಾರವಿದ್ದಿತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮ ಗುಟ್ಟದ ಉತ್ತರದ ಕಣಿವೆಯಲ್ಲಿ ಕೆರೆಯೊಂದಿದ್ದು (ಅದು ಬಹುಶಃ 'ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವ' ಕೆರೆ ಇರಬೇಕು. ಮುಂದೆ ನೋಡಿ) ಈ ಎರಡು ಕೆರೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ

ಕ್ಷಮ್ಯ. ಆದರೆ ಅದೇ ಮಾತನ್ನು ಮೊದಲ ವರ್ಗದ ಬರಹಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಹೈದರಾಬಾದ್ ಪ್ರಾಚ್ಯತತ್ವ ವಿಭಾಗದ ನಿವೃತ್ತ ಶಾಸನತಜ್ಞ ಶ್ರೀ ಪಿ. ವಿ. ಪರಬ್ರಹ್ಮ ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರಿಂದಾಗಿ ಅದೇ ವಿಭಾಗದ ಡಾ. ರಾಮಚಂದ್ರಮೂರ್ತಿಗಳು ಕುರಿಕ್ಯಾಲದ ಭೇಟಿಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಜೊತೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಅಲ್ಲದೆ ನನ್ನ ಜೊತೆ ಇದ್ದು ಹಲವು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಹಕರಿಸಿ, ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೊಟ್ಟವರು ಡಾ. ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ (ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಾಪಕ, ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಯ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಅನಂತಪುರ). ಇಬ್ಬರಿಗೂ ನಾನು ಕೃತಜ್ಞ.

12 ಎಂಬತ್ತು ವರ್ಷದ ತಳಕವಾಡ್ಲ ವೀರಯ್ಯ ಎಂಬುವರು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಕುರಿಕ್ಯಾಲದ ಹಲವರು ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿದರು. ಹಳ್ಳಿಯವರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಪುರ, ಧರ್ಮಪುರಿ, ಧರ್ಮಾರ ಮೊದಲಾದ ರೂಪಗಳೂ ದೊರಕುತ್ತವೆ.

ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಬಯಲಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಪುರವಿದ್ದಿತೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಪಾತಚೆರವು ಕೆರೆಯ ಹಿಂಭಾಗದ ಹೊಲ ಗದ್ದೆಗಳಲ್ಲೂ ಹಳೆಯ ಇಟ್ಟಿಗೆ, ಮಡಕೆ ಚೂರು, ಇಡೀ ಮಡಕೆಗಳು ಸಿಕ್ಕಿವೆಯಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲು, ಗುರುತಿಸಲಾಗದ ಇನ್ನೊಂದು ಶಿಲ್ಪವೂ ಕಾಣಿಸಿವೆ. ಮತ್ತು ಇಡೀ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಜನ "ಪಾಟಿಗಡ್ಡ" (ಹಳೆಯ ಮಣ್ಣಿನ ಜಾಗ) ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ತೆಲಂಗಾಣದಲ್ಲಿ ಪಾಟಿಗಡ್ಡ ಎಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಜಾಗಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರಾಚೀನ ನಿವೇಶನಗಳು.

ಎರಡು ಕೆರೆಗಳ ಕೆಳಗಿನ ಗದ್ದೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇದ್ದ ಧರ್ಮ-ಪುರವು ಈಗಿನ ಹರಹನ್ನು ನೋಡಿದರೆ–ಸುಮಾರು ಇನ್ನೂರು ಮುನ್ನೂರು ಮನೆಗಳ ಗ್ರಾಮವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು.

'ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವ' ಕೆರೆ ; 'ಮದನವಿಲಾಸ' ಬನ

ಜಿನವಲ್ಲಭ ತನ್ನ ಅಣ್ಣನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವ ಎಂಬ ಕೆರೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದು ಶಾಸನದಲ್ಲೇ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿದ್ದು ಈಗಾಗಲೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿರುವ ಸಂಗತಿಯೇ ಆಗಿದೆ. ಡಾ. ಎನ್. ವೆಂಕಟರಮಣಯ್ಯನವರು ಗುಡ್ಡದ ಹಿಂಭಾಗದ ಉತ್ತರದ ಕಣಿವೆಯಲ್ಲಿನ ಉಡನ್‌ಚೆರವು ಎಂಬ ಕೆರೆಯೇ ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವ ಕೆರೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಿದ್ದರೆ[13] ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕಿರುವ ಪಾತಚೆರವು ಎಂಬ ಕೆರೆಯೇ ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವ ಕೆರೆ ಎಂದು ಡಾ. ಗಾಯಿ[14] ಮತ್ತು ಡಾ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ('ಕರ್ಮವೀರ' ಲೇಖನದಲ್ಲಿನ ಚಿತ್ರ ನೋಡಿ) ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ಯಾರೂ ತಮ್ಮ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಥನೆ ನೀಡಿಲ್ಲ. ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲರೂ ಪಂಪ ತನ್ನ ಪಂಪ ಭಾರತದಲ್ಲಿ[15] ಧರ್ಮಪುರವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೆರೆ ಇತ್ತೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಿಲ್ಲ. ಪಂಪನ ವರ್ಣನೆ ಹೀಗಿದೆ :

> ಬೀರದಳವಿಯ ನನ್ನಿಯ ಚಾಗದ ಶಾಸನಂ ಚಂದ್ರಾರ್ಕತಾರಂಬರಂ |
> ಮೇರು ನಿಲ್ವಿನಂ ನಿಲವೇಟ್ಟುಂ ಕಾವ್ಯಕ್ಕೆ ತಾನಿತ್ತಂ ಶಾಸನದಗ್ರಹಾರಂ|

---

13 ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಲೇಖನ, ಪು. 32.

14 ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಲೇಖನ, ಪು. 76.

15 ಪಂಪಭಾರತ, 14. 56-57. ಅರಿಕೇಸರಿ ಪಂಪನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ತಾಮ್ರಪಟ ದೊರಕದಿದ್ದರೂ ಅದರಲ್ಲಿ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಶೌರ್ಯ, ಸಾಹಸ, ಸತ್ಯಸಂಧತೆ, ತ್ಯಾಗ ಇತ್ಯಾದಿ ಗುಣಗಳ ವರ್ಣನೆ ಇದ್ದಿತೆಂದೂ, ತಾನು ಕೊಟ್ಟ ಧರ್ಮಪುರದ ವೃತ್ತಿಯು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿರಲಿ ಎಂಬ ಹಾರೈಕೆಯ ಮಾತುಗಳಿದ್ದುವೆಂದೂ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಷಯಗಳು ಎಲ್ಲ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇರುತ್ತವೆ.

ಸಾರಮೆಂಬಿನಂ ಪೆಸರಿಟ್ಟು, ತಾನೀಯೆ ಹರಿಗನ ಧರ್ಮ ಭಂಡಾರದಂತೆ |
ಸಾರಮಾದುದು ಬಿಟ್ಟಗ್ರಹಾರಮಾ ಬಚ್ಚೆಸಾಸಿರದೊಳಂ ಧರ್ಮಪುರಂ |

ದಿಸೆ ಮುಖಘೋಷದಿಂ ದ್ವಿಜರ ಹೋಮದಿನೊಳ್ಗಿಜೀ ಹಂಸ ಕೋಕ ಸಾ |
ರಸಕಳನಾದದಿಂದೊಳಗೆ ವೇದನಿನಾದದಿನೆತ್ತಮೆಯ್ದೆ ಶೋ |
ಭಿಸೆ ಸುರಮುಖ್ಯಮಾನವನಧಿ ಕ್ಷುಭಿತಾರ್ಣವ ಘೋಷದಂತೆ ಘೂ |
ರ್ಣಿಸುತಿರಲೀ ಗುಣಾರ್ಣವನ ಧರ್ಮದ ಧರ್ಮಪುರಂ ಮನೋಹರಂ ||

ಪಂಪನಿಗೆ ದತ್ತಿಯಾಗಿ ಬಂದಾಗಲೇ ಧರ್ಮಪುರ ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಕೆರೆ (ದೊಡ್ಡ ಕೆರೆ) ಇತ್ತೆಂಬುದು ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಜಿನವಲ್ಲಭ ತನ್ನ ಅಣ್ಣನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದು ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವ ಕೆರೆ. ಹೀಗೆ ಧರ್ಮಪುರದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕೆರೆಗಳಿದ್ದುದನ್ನು ಯಾರೂ ಲಕ್ಷಿಸಿಲ್ಲ. ಈಗ ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಂತೆ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ 'ಪಾತಚೆರುವು' (=ಹಳೆಯ ಕೆರೆ) ಎಂಬ ಸಾಕಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಕೆರೆ ಇದೆ.(ಚಿತ್ರ6) ಪಂಪನಿಗಿಂತ ಹಿಂದೆ ಆ ಕೆರೆಯನ್ನು ಅಗ್ರಹಾರಕ್ಕಾಗಿ ರಾಜನೊಬ್ಬ ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದರೆ ಅದು ದೊಡ್ಡದೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಪಾತಚೆರುವು' (ಹೆಸರು ಗಮನಾರ್ಹ) ಪಂಪನಿಗೆ ಧರ್ಮಪುರವು ದತ್ತಿಯಾಗಿ ಬಂದಾಗಲೇ ಇದ್ದ ಕೆರೆ, ಮತ್ತು ಮೇಲಿನ ಎರಡನೆಯ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವ ಕೆರೆ ಅದೇ. ಈಗಿನ ಧರ್ಮಪುರದ ನಿವೇಶನವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ, ಧರ್ಮಪುರದ ಜಮೀನುಗಳಿಗೆ ನೀರುಣ್ಣಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕೆರೆ ಇದೇ ಆಗಿದೆ. ಗುಡ್ಡದ ಹಿಂಭಾಗದ ಕಣಿವೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಕ್ಕಿರುವ ಉಡನ್‌ಚೆರುವು ಬಹು ಚಿಕ್ಕ ಕೆರೆ (ಚಿತ್ರ 7) ಮತ್ತು ಜಿನವಲ್ಲಭ ತನ್ನ ಅಣ್ಣನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವ ಕೆರೆ ಬಹುಶಃ ಇದೇ. ಈ ಕೆರೆಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಗುಹೆಗಳಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಜಿನಮುನಿಗಳು ವಾಸವಾಗಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಕುರುಹುಗಳಿವೆ (ಪಾತಚೆರುವು ಬಳಿ ಯಾವುದೇ ಗುಹೆಗಳಿಲ್ಲ). ಜಿನವಲ್ಲಭ ಈ ಕೆರೆಯನ್ನು ಜಿನಮುನಿಗಳಿಗಾಗಿ ಮತ್ತು ಜೈನ ಯಾತ್ರಾರ್ಥಿಗಳಿಗಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಸಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದ್ದು, ಅದರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೋ ಹಿಂಭಾಗದಲ್ಲೋ ಯಾತ್ರಾರ್ಥಿಗಳ ವಿಶ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಮದನ ವಿಲಾಸ ಎಂಬ ಬನವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿರಬಹುದು. (ಬನ ಇದ್ದುದಕ್ಕೆ ಈಗ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ.) ದಕ್ಷಿಣದ ಪಾತಚೆರುವು ಉತ್ತರದ ಉಡನ್‌ಚೆರುವುಗಳ ಮಧ್ಯದ ತಪ್ಪಲಿನ ಎತ್ತರದ ಬಯಲೇ ಧರ್ಮಪುರದ ನಿವೇಶನ. ಉಡನ್‌ಚೆರುವಿನ ನೀರಿನಿಂದ ಸ್ವಲ್ಪ ಜಮೀನು ನೀರನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಿದೆ.

ಜೈನಗುಹೆಗಳು

ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹಲವು (ಜೈನ) ಗುಹೆಗಳಿದ್ದುದನ್ನು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲಿಯ

ವರೆಗೆ ಗಮನಿಸಿಲ್ಲ. ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟದಲ್ಲಿ (ಆಗಿನ ವೃಷಭಾದ್ರಿ) ಜಿನವಲ್ಲಭನು ತೀರ್ಥಂಕರನ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನೂ ಚಕ್ರೇಶ್ವರಿಯ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಿಸಿ ಜಿನಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಪೂಜಾದಿಗಳನ್ನು ನೋಡಲು ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಜೈನಮುನಿಗಳೂ ಶ್ರಾವಕರೂ ಇತರ ಪ್ರಜೆಗಳೂ ಬಂದರೆಂದು ಶಾಸನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಭ್ರಾತರ್ಧರ್ಮಪುರಂ ಪ್ರಯಾಮ ಕಿಮತೋ ಜೈನಾಭಿಷೇಕೋತ್ಸವ
ಕ್ಷೀರ ಪ್ಲಾವಿತ ತುಂಗಶೃಂಗ ವೃಷಭಕ್ಷೋಣೀಧ್ರಮೀಕ್ಷಾಮಹೇ
ಯಾತ್ರಾಯಾತ ಸಮಸ್ತ ಭವ್ಯ ಜನತಾ ಸನ್ಮಾನ ದಾನೋದ್ಯತಂ
ಪಂಪಾರ್ಯಾನುಜಮತ್ರ ಭೀಮತನುಜಂ ಸಮ್ಯಕ್ತ್ವರತ್ನಾಕರಂ ||

ಆಜಸ್ರ ಜಿನವಂದನಾಗತ ಮುನೀಶ್ವರ ಶ್ರಾವಕ
ಪ್ರಜಾಸ್ತವರವ ಪ್ರತಿಧ್ವನಿತ ಕೋಳಾಹಳೈಃ
ಅಧಿಷ್ಠಿತದಿಗಂಬರೋ ವೃಷಭಶೈಲ ಏಷ ಸ್ವಯಂ
ಪರಾಂ ವದತಿ ವಾಚಕಾಭರಣಕೀರ್ತಿಮಾಕಲ್ಪತಃ ||

ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟದ ಪೂರ್ವ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಬೆಟ್ಟದ ಅಧಃ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಗುಹೆಯೊಂದಿದ್ದು (ಚಿತ್ರ 8) ಅದರ ಮುಂದೆ ಗಿಡಮರ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡಿವೆ. ಅಲ್ಲೇ ಕೆಳಗೆ ಗುಹೆಯೊಂದಿದೆ (ಚಿತ್ರ 9). ಅದರ ಒಂದೆರಡು ಪಾರ್ಶ್ವಗಳನ್ನು ಮೇಲಿನಿಂದ ನೀರು ಹರಿದು ಬಾರದಂತೆ ಮಣ್ಣುಗೋಡೆಯಿಂದ ಮುಚ್ಚಿದ್ದ ಕುರುಹುಗಳಿವೆ. ಗುಡ್ಡದ ಹಿಂಭಾಗದ ಉತ್ತರ ಪಾರ್ಶ್ವದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಗುಹೆಗಳಿವೆ : ಒಂದು ಗುಹೆಗಂತೂ ಹತ್ತಿ ಹೋಗಲು ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. (ಎಲ್ಲ ಗುಹೆಗಳಲ್ಲೂ ಮಣ್ಣಿನ ಬೋಕಿ ಚೂರುಗಳು ಯಥೇಷ್ಟವಾಗಿದ್ದು, ಅವು ಪ್ರಾಚೀನ ಮನುಷ್ಯ ವಸತಿಯಾಗಿರುವ ಲಕ್ಷಣಗಳಿವೆ.) ಉತ್ತರ ಪಾರ್ಶ್ವದ ಒಂದು ಕಡೆ ದೊಡ್ಡ ಬಂಡೆಗಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಮೆಟ್ಟಿಲುಗಳನ್ನು ಕೊರೆದಿದೆ. ಆ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋಗಬಾರದೆಂದೂ ಹೋದರೆ ಜನ ಸಾಯುತ್ತಾರೆಂದೂ ನಂಬಿಕೆ ಇದೆ. ಹಿಂದೆ ಗುಹೆಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ದಿಗಂಬರ ಮುನಿಗಳು ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಜಿನಾಲಯಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ದಾರಿ ಅದಾಗಿದ್ದು, ಅವರಿಗಾಗಿ ಮೀಸಲಾಗಿದ್ದ ಆ ಮಾರ್ಗವನ್ನು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ನಿಷೇಧಿಸಲಾಗಿತ್ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಗುಹೆಗಳಿರುವ ಉತ್ತರ ಪಾರ್ಶ್ವದ ಕೆಳಗೆ ತಪ್ಪಲಿನಲ್ಲೇ ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವ ಕೆರೆ (ಈಗಿನ ಉಡನ್‌ಚೆರವು) ಇತ್ತು.

'ತ್ರಿಭುವನತಿಲಕ ಬಸದಿ'

ಬೆಟ್ಟದ ತಪ್ಪಲಲ್ಲಾಗಲಿ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಾಗಲಿ ಜಿನವಲ್ಲಭ ಕಟ್ಟಿಸಿದ

ತ್ರಿಭುವನ ತಿಲಕ ಬಸದಿಯ ಅವಶೇಷಗಳು ಎಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸಲಿಲ್ಲ. ಶಾಸನವಿರುವ ಸಿದ್ಧ ಶಿಲೆಯ ಹಿಂಭಾಗದ ಬೆಟ್ಟದ ತುದಿಗೆ ಜನಸಾಮಾನ್ಯರು ಹೋಗಲು ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ದಾರಿ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬಂಡೆಗಳಿಗೆ ಮೆಟ್ಟಲುಗಳಿವೆ. ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಏಳೆಂಟು ಒರಳು ಗುಂಡಿಗಳಿರುವುದು ಅಲ್ಲಿಗೆ ಜನರು ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಚಿಹ್ನೆಗಳಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲೇ ಎರಡು ಮನುಷ್ಯ ನಿರ್ಮಿತ ದೊಣೆಗಳಿವೆ (ಚಿತ್ರ 10). ನಾವು ಹೋದಾಗ ಕೆರೆಗಳೂ ಆ ದೊಣೆಗಳೂ ಪೂರ್ತಿ ಒಣಗಿ ಹೋಗಿದ್ದರೂ, ಒಳ್ಳೆಯ ಮಳೆ ಆದಾಗ ವರ್ಷದ ಬಹುಭಾಗ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನೀರು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ದೊಣೆಗಳ ಸಮೀಪ ಇಡೀ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಏಕೈಕವಾದ ಸಮತಟ್ಟಾದ ಪ್ರದೇಶವಿದ್ದು, ಈಗ ಅಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣು ಬಿದ್ದು ಹುಲ್ಲು ಬೆಳೆದಿದೆಯಾದರೂ ಅಲ್ಲೇ ತ್ರಿಭುವನತಿಲಕ ಬಸದಿ ಇದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸುವ ಮನಸ್ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ತುದಿಯ ಬಯಲು ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಕೆಳಗಿಳಿಯಲು ಪಕ್ಕದ ಕಡಿದಾದ ಬಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ಮೆಟ್ಟಲುಗಳನ್ನು ಕೊರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಬೆಟ್ಟದ ತುದಿಯ ಬಯಲಿನ ಪೂರ್ವದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ತ್ರಿಭುವನತಿಲಕ ಬಸದಿ ಇದ್ದಿರಬೇಕು ಎಂಬ ಊಹೆಗೆ ಒರಳುಗುಂಡಿಗಳು, ದೊಣೆಗಳು, ಮೆಟ್ಟಲುಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಯಾವ ಕಟ್ಟಡವೂ ಇರದಿದ್ದರೆ ಅವುಗಳ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ತ್ರಿಭುವನತಿಲಕ ಬಸದಿಯು ಆದಿವೃಷಭ ತೀರ್ಥಂಕರನದಾಗಿರಬೇಕು. ಶಾಸನದ ಈ ಪದ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ—

> ಇದು ಕವಿತಾ ಗುಣಾರ್ಣವನ ಕೀರ್ತಿಯ ಮೂರ್ತಿವೊಲಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣಾ
> ರ್ಧದ ವೃಷಭಾದ್ರಿಯ [ಕ್ಕೆ] ವೃಷಭೇಶ್ವರ ಬಿಂಬ ಸನಾಥ ಮೆಂಬಿಂ
> ಪೊಸವೆ ನಿಜದ್ವಿಜಾವಸಥಪರ್ವತಮಂ ಜಿನಚೈತ್ಯಮಾಗೆ ಮಾ
> ಡಿದ ಜಿನವಲ್ಲಭಂಗೆ ಜಿನವಲ್ಲಭನಪ್ಪುದುಮೊಂದು ಭೋ [ಚೋ]
> ದ್ಯಮೋ ||

ಆ 'ದ್ವಿಜಾವಸಥಪರ್ವತ' ಅಥವಾ ಅಗ್ರಹಾರದ ಬೆಟ್ಟವು ಮೊದಲು ಅನಾಥವಾಗಿದ್ದು, ಈಗ ಜಿನವಲ್ಲಭ ಹೊಸದಾಗಿ ಮಾಡಿಸಿದ ವೃಷಭೇಶ್ವರ ಪ್ರತಿಮೆಯಿಂದ ಸನಾಥವಾಗಿದೆ. ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಬಸದಿಯಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇದೂ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಬೆಟ್ಟದ ತುದಿಯ ಬಸದಿಯಲ್ಲಿ ಆದಿವೃಷಭ ತೀರ್ಥಂಕರನ ವಿಗ್ರಹ, ಸ್ವಲ್ಪ ಕೆಳಗೆ ಸಿದ್ಧಶಿಲೆಯ ಮೇಲೆ ಆದಿವೃಷಭ ತೀರ್ಥಂಕರನ ಯಕ್ಷಿ ಚಕ್ರೇಶ್ವರಿ. "ಪಂಪನಿಗೆ ಧರ್ಮಪುರವು ದತ್ತಿ ಗ್ರಾಮವಾಗಿ ಸೇರಿದ ಮೇಲೆ ಆ ವೈದಿಕ ಅಗ್ರಹಾರದಲ್ಲಿ ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವವು ಬೆಳೆದು ಅದು ಸುತ್ತ ಮುತ್ತ ಕೂಡ ವ್ಯಾಪಿಸಿರಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನಿದು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ" ಎಂಬ ಮತ್ತು "ವೃಷಭಗಿರಿ ಒಂದು ಖ್ಯಾತ ಜೈನ ಕ್ಷೇತ್ರವೆನ್ನಿಸಿದ್ದು

ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಪರಿಶ್ರಮದಿಂದ" ಎಂಬ ಡಾ.ಟಿ.ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಸರಿಯಾಗಿದೆ.[16] ಆ ಬಯಲಿನ ಮಣ್ಣನ್ನು ಅಗೆದರೆ ಅಥವಾ ಅಕ್ಕ ಪಕ್ಕದ ಆಳವೂ ದುರ್ಗಮವೂ ಆದ ಬಂಡೆಗಳ ಸಂದು ಗೊಂದುಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿದರೆ ಆ ಬಸದಿಯ ಅವಶೇಷಗಳು ಸಿಗಬಹುದು.

ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಈ ಕೆಳಗಿನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಅವನು ಆ ಬೆಟ್ಟದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಸಿದ ಸ್ಮಾರಕಗಳ ಒಂದು ಕ್ರಮಾನುಗತವಾದ ಪಟ್ಟಿಯಿದೆ :[17]

"....ಜಿನವಲ್ಲಭಂ ಸಬ್ಬಿನಾಡ ನಟ್ಟ ನಡುವಣ ಧರ್ಮಪುರದುತ್ತರ ದಿಗ್ಭಾಗದ ವೃಷಭಗಿರಿಯೆಂಬನಾದಿ ಸಂಸಿದ್ಧ ತೀರ್ಥದ ದಕ್ಷಿಣದಿಶಾಭಾಗದೀ ಸಿದ್ಧ ಶಿಲೆಯೊಳ್ತಮ್ಮ ಕುಲದೈವಮಾದ್ಯಂತ ಜಿನಬಿಂಬಂಗಳುಮಂ ಚಕ್ರೇಶ್ವರಿಯುಮಂ ಪೆಱವು ಜಿನಪ್ರತಿಮೆಗಳುಮಂ ತ್ರಿಭುವನತಿಲಕಮೆಂಬ ಬಸದಿಯುಮಂ ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವಮೆಂಬ ಕೆಱೆಯುಮಂ ಮದನವಿಳಾಸಮೆಂಬ ಬನಮುಮಂ ಮಾಡಿಸಿದಂ ||"

ಬೆಟ್ಟದ ದಕ್ಷಿಣದ ಸಿದ್ಧ ಶಿಲೆಯ ಮೇಲೆ ಮೊದಲ ಮತ್ತು ಕೊನೆಯ ತೀರ್ಥಂಕರರ ಜಿನಬಿಂಬಗಳು (ಚಿತ್ರ 11) ; ಕೆಳಗೆ ಚಕ್ರೇಶ್ವರಿಯ ವಿಗ್ರಹ (ಚಿತ್ರ 12) ; ಅದರ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಜಿನಪ್ರತಿಮೆಗಳು (ಚಿತ್ರ 13) ; ಸಿದ್ಧ ಶಿಲೆಯ ಹಿಂಭಾಗದ ಬೆಟ್ಟದ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಬಸದಿ ; ಅಲ್ಲಿಂದ ಉತ್ತರದ ಕಣಿವೆಗೆ ಇಳಿದರೆ ಅಲ್ಲೇ ಕವಿತಾ ಗುಣಾರ್ಣವ ಕೆರೆ ; ಅದರ ಹಿಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮದನವಿಲಾಸ ಎಂಬ ಬನ.

ಚಕ್ರೇಶ್ವರಿ ಬಗ್ಗೆ ದಂತಕಥೆ

ಈಗ ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಯಾರೂ ಜೈನರಿರದಿದ್ದರೂ, ಬಸದಿ ಹಾಳಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದರೂ, ಸಿದ್ಧ ಶಿಲೆಯ ಮೇಲಿನ ವಿಗ್ರಹಗಳೂ ಶಾಸನವೂ ಮುಕ್ಕಾಗದೆ ಉಳಿದಿವೆ. ಚಕ್ರೇಶ್ವರಿಯನ್ನು ಹಳ್ಳಿಯ ಜನ ರಾಮನ ಹೆಂಡತಿಯೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಒಮ್ಮೆ ಈ 'ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮ' ಬೆತ್ತಲೆ ಕುಳಿತು ಸ್ನಾನ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದ ರಾಮದೇವರು ಕೋಪದಿಂದ ತನ್ನ ಮುಂಗಾಲನ್ನು ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ (ಆದ್ದರಿಂದ ಆ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಆ ಹೆಸರು ಬಂತಂತೆ. 'ಕಾಲು' ಎಂಬ ಉತ್ತರಾರ್ಧ

---

16 'ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಶಾಸನದ ಅರ್ಥ'. ಶಬ್ದಾರ್ಥವಿಹಾರ. ಮೈಸೂರು, 1979, ಪು. 30.

17. ಈ ಅಂಶದತ್ತ ನನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದವರು ಡಾ. ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರೀ

ಪದವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ) ಊರ ತನ್ನ ಕುದುರೆಯನ್ನು ಹತ್ತಿಕೊಂಡು ಕೋಪದಿಂದ ಹೊರಟುಹೋಗಿ ಆರೆಂಟು ಮೈಲಿ ದೂರದ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ನೆಲೆಸಿದನಂತೆ (ಆ ಗುಡ್ಡದಲ್ಲಿ ಅಶ್ವಾರೋಹಿ 'ರಾಮು'ನ ವಿಗ್ರಹವಿದೆ). ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮನಿಗೆ ಶ್ರಾವಣ ಮಾಸದಲ್ಲಿ ವಿಶೇಷ ಪೂಜೆ. ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಜನ ಮಕ್ಕಳಾಗದಿದ್ದರೆ ಕಾಯಿಲೆ ಕಸಾಲೆ ಆದರೆ ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮನಿಗೆ ಹರಕೆಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಒಂದು ವಿಗ್ರಹ ಧಾರ್ಮಿಕವಾಗಿ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯವಾದರೂ ಜಾನಪದರು ಅದನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದನ್ನು ಶೇಷಶಾಯಿ ಶಿಲ್ಪದ ಉದಾಹರಣೆಯೊಂದರಲ್ಲಿ ನಾನು ಹಿಂದೆ ತೋರಿಸಿದ್ದೇನೆ ; ಇದು ಅದೇ ಮಾದರಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ.

ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನ ?

ಅರಿಕೇಸರಿ ಪಂಪನಿಗೆ ದತ್ತಿ ಸಮೇತ ಕೊಟ್ಟ ಮೂಲ ಶಾಸನವು ಶಿಲಾಶಾಸನವಲ್ಲ, ಅದು ಒಂದು ತಾಮ್ರಪಟವೆಂಬುದು ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಶಾಸನದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ :

> ಬರೆದುದೆ ತಾಂಬ್ರ ಶಾಸನಮದೇಯಮೆ ಧರ್ಮವುರಂ ನೆಗಳ್ತೆವೆ
> ತ್ತರಿಗನ ಕೊಟ್ಟುದೇ ನೆಗಳ್ದ ಪಂಪನ ಪೆತ್ತುದೆ ಪೇಳ್ಮೆನ್ನದ ನೀ
> ಮ್ಮರುಳೆ ಪಲರ್ಮೆಯುಂ ಪಲಬರಂ ಬಿಸಗೊಳ್ಳದೆ ಪೋಗಿ ನೋಡ ಸು
> ಸ್ಥಿರ ವೃಷಭಾಚಳೋನ್ನತ ಶಿಲಾತಳದೊಳ್ ಬರೆದಕ್ಕರಂಗಳಂ ||

ಇದರಲ್ಲಿನ "ಪೋಗಿ ನೋಡ " ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಶಾಸನವಲ್ಲದೆ ಅರಿಕೇಸರಿಯು ಪಂಪನಿಗೆ ಹಾಕಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಶಿಲಾಶಾಸನವಿನ್ನೊಂದು ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟದಲ್ಲಿದೆಯೆಂದೂ ಹುಡುಕಿದರೆ ಸಿಗಬಹುದೆಂದೂ ನಂಬಿರುವ ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರಿದ್ದಾರೆ. ಅಂಥ ಶಾಸನವೊಂದು ಅಲ್ಲಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿಲ್ಲವೆಂದು ನನಗೆ ಖಚಿತವಾಗಿದ್ದರೂ (ಮುಂದೆ ನೋಡಿ), ಪ್ರಮುಖ ಜಾಗಗಳಲ್ಲಿನ ಬಂಡೆಗಳನ್ನೆಲ್ಲಾ ಎರಡು ದಿನ ನಾವು ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಕಣ್ಣಿಟ್ಟು ನೋಡಿದೆವು ; ಇತರರಿಗೂ ಹೇಳಿ ಹುಡುಕಿಸಿದೆವು. ಅಂತಹ ಯಾವುದೇ ಶಾಸನವು ಅಲ್ಲಿಲ್ಲ. ದಿನ ಬೆಳಗಾದರೆ ಬೆಟ್ಟವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಗೆ ಹುಲ್ಲು ಹಣ್ಣುಗಳಿಗಾಗಿ ಅಲೆಯುವ ಹಳ್ಳಿಗರಿಗೂ ಅಂತಹ ಯಾವುದೇ ಶಾಸನವೂ ಕಾಣಿಸಿಲ್ಲ. ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ "ಪೋಗಿ ನೋಡ " ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿರುವ ಶಾಸನ ಬೇರೆ ಯಾವುದೂ ಅಲ್ಲ, ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಈಗ ದೊರಕಿರುವ ಶಾಸನವೇ.

"ಪೋಗಿ ನೋಡ..." ಎಂದು ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಶಾಸನ ಹೇಳುತ್ತಿದೆ ಎಂಬ

ಗ್ರಹಿಕೆಯೇ ಇಡೀ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಗೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುವುದು ಶಾಸನ ಕರ್ತೃ ಜಿನವಲ್ಲಭನೇ ಹೊರತು, ಶಾಸನ ಅಲ್ಲ. ಅವನು ಧರ್ಮಪುರದ ತನ್ನ ಮನೆಯಲ್ಲೋ ಬೇರೆ ಕಡೆಯೋ ಕುಳಿತು ಶಾಸನ ಪಾಠವನ್ನು ರಚಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಬಂಡೆಯನ್ನೂ ಅದರ ಮೇಲೆ ಕೆತ್ತಿಸಲಿರುವ ಶಾಸನವನ್ನೂ ಒಳಗಣ್ಣಿಂದ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಜನರು ತಮಗೆ ಬಂದ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಆ ನನ್ನ ಶಾಸನವನ್ನು ಹೋಗಿ ನೋಡಿ ಎಂದು ಕವಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ ಆಗ ಬೇರೊಂದು ಶಾಸನವನ್ನು ನಾವು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಏಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅರಿಕೇಸರಿ ಪಂಪನಿಗೆ ಬರೆಸಿಕೊಟ್ಟ ಶಿಲಾಶಾಸನವೊಂದು ದೊರಕುವುದಾದರೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಸಂತೋಷದ ಸಂಗತಿ ಮತ್ತೊಂದು ಇರಲಾರದು. ಅದೃಷ್ಟವಿದ್ದರೆ ಅರಿಕೇಸರಿ ಪಂಪನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ತಾಮ್ರಶಾಸನವೂ ದೊರಕೀತು. ಅರಿಕೇಸರಿ ಕೊಟ್ಟ ತಾಮ್ರಪಟ ಕಳೆದುಹೋದುದರಿಂದ ಪಂಪನ ಕಾಲಾನಂತರ ಜನರಿಗೆ ಹಲವು ಸಂದೇಹಗಳು ಬಂದು ಆ ಸಂದೇಹವನ್ನು ಪರಿಹರಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಜಿನವಲ್ಲಭನು ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಹಾಕಿಸಿರಬಹುದೆಂದು ಡಾ|| ಗಾಯಿಯವರ ಊಹೆ. "ಧರ್ಮಪುರದ ದತ್ತಿಯನ್ನು ಊರ್ಜಿತಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಜಿನವಲ್ಲಭನು ವೃಷಭಗಿರಿಯ ಬಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ಶಾಶ್ವತವಾದ ದಾಖಲೆಯಾಗುವಂತೆ ಬರೆಸಿರಬಹುದು" ಎಂದು ಡಾ|| ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು ಅಭಿಪ್ರಾಯಪಡುತ್ತಾರೆ. ತಾಮ್ರಪಟ ಕಳೆದು ಹೋಗಿತ್ತು ಎಂಬುದಾಗಲಿ, ಇದು ಪಂಪನ ಮರಣೋತ್ತರ ಶಾಸನ ಎಂಬುದಾಗಲಿ ಊಹೆಗಳು. ಪಂಪ ಈ ಶಾಸನ ಹುಟ್ಟುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಗತಿಸಿದ್ದನೆಂದು ಹೇಳಲು ಶಾಸನದ ಯಾವ ಭಾಗವೂ ಅವಕಾಶಮಾಡಿಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪಂಪನಿಗೆ ಧರ್ಮಪುರವು ದತ್ತಿಯಾಗಿ ಬಂದ ಸಂಗತಿ ಜನರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಸಿದ ಸಂಭ್ರಮವನ್ನು "ಬರೆದುದೆ ತಾಂಬ್ರ ಶಾಸನಂ .." ಎಂಬ ಪದ್ಯವು ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. "ಒರ್ವನೆ ವಾಗ್ವಧೂವರವಲ್ಲಭಂ ಜಿನವಲ್ಲಭಂ" ಎಂದು ಜಿನವಲ್ಲಭ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಸ್ವಪ್ರಶಂಸೆಯೇ ಹೊರತು ಅಂತಹ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆ ಕೊಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ. "ಕೀರ್ತಿಯ ಮೂರ್ತಿ", "ಕೀರ್ತಿಶಾಸನ" ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ 'ಕೀರ್ತಿ' ಮಾತಿಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಎಂಬರ್ಥವೇ ಹೊರತು ಬೇರೆ ಅಲ್ಲ. ಖಚಿತ ಉಲ್ಲೇಖದ ಅಥವಾ ಯಾವುದೇ ಸೂಚನೆಯ ಗೈರುಹಾಜರಿಯಲ್ಲಿ, ಈ ಶಾಸನ ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಪಂಪ ಇನ್ನೂ ಬದುಕಿದ್ದನೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದೇ ಯೋಗ್ಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಬದುಕಿರುವಾಗಲೇ ಅವರ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನೂ ಕೆರೆಗಳನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಉಂಟು.

ಹಾಗಿರುವಾಗ, ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವ ಕೆರೆಯು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಗತಿಸಿದ್ದ ಪಂಪನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾದುದೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.[18] ಈ ಶಾಸನದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಪಂಪ ಬಹುಶಃ ಬದುಕಿದ್ದ.

'ಆದಿಪುರಾಣ' ಮತ್ತು ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಶಾಸನ

ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನವಿಜಯದ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುವುದೂ, ಎಲ್ಲೂ ಆದಿಪುರಾಣದ ಉಲ್ಲೇಖವಿಲ್ಲದಿರುವುದೂ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಸಂಗತಿಗಳಾದರೂ, ಇಡೀ ಶಾಸನ ಆದಿಪುರಾಣದ ನೆನಪನ್ನು ಹಲವು ಬಾರಿ ತರುವಂತಹ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಪಡೆದಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. "ದ್ವಿಜಾವಸಥಪರ್ವತ" ಅಥವಾ ಅಗ್ರಹಾರದ ಬೆಟ್ಟ ಎಂಬ ಹೆಸರಿದ್ದ ಆ ಗುಡ್ಡಕ್ಕೆ ಜಿನವಲ್ಲಭನು ವೃಷಭಾಚಲವೆಂದು ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಲು ಆದಿಪುರಾಣದ ಕತೆಯೂ ಕಾರಣ. ಭರತ ತನ್ನ ದಿಗ್ವಿಜಯದ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಶಾಸನವನ್ನು ವೃಷಭಾಚಲದ ಬಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಬರೆಯಿಸಿದಂತೆ ಇಲ್ಲಿ ಜಿನವಲ್ಲಭ ಪಂಪನ (ಮತ್ತು ತನ್ನ) ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ಬರೆಯಿಸಿದ್ದಾನೆ. "ಇದು ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವನ ಕೀರ್ತಿಯ ಮೂರ್ತಿವೊಲಾಗಿ ದಕ್ಷಿಣಾರ್ಧದ ವೃಷಭಾದ್ರಿಯಕ್ಕೆ" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಉತ್ತರದ ವೃಷಭಾಚಲವು ಭರತನ ಶಾಸನವನ್ನು ಹೊತ್ತಂತೆ ಈ ವೃಷಭಾಚಲವೂ ಪಂಪನ ಶಾಸನವನ್ನು ಹೊತ್ತಿದೆಯೆಂಬ ಸೂಚನೆಯಿದೆ (ಪುರಾಣ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಭರತ ಒಂದು ಶಾಸನವನ್ನು ಅಳಿಸಿ ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನವನ್ನು ಬರೆಯಿಸಿದ, ಆಗ ಅವನ ಗರ್ವರಸ ಸೋರಿಹೋಯಿತು ಎಂಬ ವಿವರಗಳು ಕವಿಯ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಆಗ ಉಳಿದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ). ಶಾಸನದ ಈ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಿ "....ಎಂದು ಲೋಕಮೆಲ್ಲಂ ಪೊಗೞೆ ನೆಗೞ್ದ ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಸುಧರ್ಮ ಸಂತತಿಯೊಳ್ ತೊಟ್ಟ ಗುಣಾವಳಿಯನೀ ವೃಷಭಗಿರಿಯ ಸಿದ್ಧ ಶಿಲೆಯೊಳಜಸ್ರಮುಮಂ ಟಂಕೋತ್ಕೀರ್ಣಂ ಮಾಡಿದಂ"– ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಆದಿಪುರಾಣದ 'ಅಂತು ಬಂದು ವೃಷಭಾಚಲ ವಿಟಂಕದೊಳ್ ಅಪ್ರತಿಹತ ದಿಗ್ವಿಜಯ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯುಮಂ ಟಂಕೋತ್ಕೀರ್ಣಂ ಮಾಡಿ"[19] ಎಂಬುದನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ. ಶಾಸನವಿರುವ ಬಂಡೆಯನ್ನು 'ಸಿದ್ಧ ಶಿಲೆ' ಎಂದು ಕರೆಯಲು ವೃಷಭಾಚಲ ಅಥವಾ ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟದ ಮುಂಭಾಗದ ಅತಿ ದೊಡ್ಡ ಬಂಡೆ ಆಗಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ; ಮುಕ್ತರೂ ವಿದೇಹಿಗಳೂ ಪ್ರಪಂಚದ ಬಗ್ಗೆ ಅನಾಸಕ್ತರೂ ಆದ

---

18 "ಅರ್ಣವ" ಎಂದರೆ ಸಮುದ್ರ : "ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವ" ಎಂಬ ಪಂಪನ ಬಿರುದನ್ನು ಕೆರೆಗೆ ಇಡುವಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯದ ಕಲ್ಪನೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ. -ಸಮುದ್ರ (-ಸಂದ್ರ), -ಸಾಗರ ಹೀಗೆ ಕೊನೆಯಾಗುವ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೆರೆಗಳಿಗೆ ಇಡುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

19 ಆದಿಪುರಾಣ (ಸಂ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು), ಮೈಸೂರು, 1976. 14. 59-ವ.

ಸಿದ್ಧರು ಅಗೋಚರರಾಗಿ ಸಿದ್ಧಶಿಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿಹರಿಸುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಜೈನಧರ್ಮದ ಲೋಕಾಕಾರ ಕಲ್ಪನೆಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದೆ.[20] ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟದ 'ಸಿದ್ಧಶಿಲೆ'ಯ ತುದಿ ಖಾಲಿ : ಅಲ್ಲಿ ಏನೂ ಕೆತ್ತನೆಯಿಲ್ಲ. (ಅಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧರಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಜಿನವಲ್ಲಭನದು). ತುದಿಯಿಂದ ಕೆಳಗೆ ಬಂದರೆ ಎರಡು ಜಿನಬಿಂಬಗಳು–ಇವು ಆಗಲೇ ನೋಡಿದಂತೆ ಆದಿವೃಷಭ ಮತ್ತು ಮಹಾವೀರ ತೀರ್ಥಂಕರರವಾಗಿದ್ದು ಇಪ್ಪತ್ತನಾಲ್ಕು ತೀರ್ಥಂಕರರನ್ನೂ ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತವೆ. ಜೈನರ ಕಲ್ಪನೆಯಂತೆ, 'ಪಂಚ ಪರಮೇಷ್ಠಿ'ಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧರು ಮೇಲಿನವರು, ಅವರಿಗಿಂತ ಕೆಳಗೆ ಅನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ತೀರ್ಥಂಕರರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ತೀರ್ಥಂಕರರು ಸಿದ್ಧರಂತೆ ಮುಕ್ತರಾದರೂ ಲೋಕಾನುಗ್ರಹಕ್ಕಾಗಿ ದೇಹಧಾರಿಗಳಾಗಿರುತ್ತಾರೆ. ತೀರ್ಥಂಕರರ ಕೆಳಗೆ ಅನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಆಚಾರ್ಯ, ಉಪಾಧ್ಯಾಯ, ಸಾಧುಗಳು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಇವರನ್ನು ಸಂಕೇತಿಸುವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚಕ್ರೇಶ್ವರಿ ವಿಗ್ರಹದ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಆರು ಜನ ಜೈನಮುನಿಗಳ ವಿಗ್ರಹಗಳಿವೆ. (ಸಿದ್ಧ, ಅರ್ಹತ್, ಆಚಾರ್ಯ, ಉಪಾಧ್ಯಾಯ, ಸಾಧು–ಇವರೇ ಪಂಚಪರಮೇಷ್ಠಿಗಳು.) ಇಡೀ ಬಂಡೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಶಿಲೆಯೆಂದು ಕರೆಯುವಲ್ಲಿ ಜಿನವಲ್ಲಭನ ತರ್ಕ ಮೇಲಿನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

'ತ್ರಿಭುವನತಿಲಕ' ಎಂದು ಬಸದಿಗೆ ಹೆಸರಿಡಲು ಕಾರಣ, ಅದು ಸಿದ್ಧಶಿಲೆಯ ಬಂಡೆಯ ಹಿಂಭಾಗದ ಇನ್ನೂ ಎತ್ತರದ ಗುಡ್ಡದ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದು ಕಾರಣವಿರಬಹುದು.[21] (ಆ ಬಸದಿಯು ಆದಿವೃಷಭತೀರ್ಥಂಕರನದು ಎಂಬುದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಖಚಿತ.) ಬನಕ್ಕೆ 'ಮದನವಿಲಾಸ'ವೆಂದು ಹೆಸರು ಕೊಡಲು ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ

---

20 ನೋಡಿ-ಮಿರ್ಜಿ ಅಣ್ಣಾರಾವ್ : ಜೈನಧರ್ಮ. ಸೇಡಬಾಳ, 1952, ಪು. 506– "ಈ ಗುಣಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದ ಸಿದ್ಧರು ಯಾವ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಮಾಡರು. ಅವರು ದರ್ಶನ ಜ್ಞಾನಗಳ ಆಗರವಿದ್ದಂತೆ. ಜೈನ ದಾರ್ಶನಿಕರ ಮತದಂತೆ ಅವರಿರುವ ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ 'ಸಿದ್ಧಶಿಲೆ'ಯೆಂಬ ಹೆಸರು. ಅದು ಶಾಂತಿಮಯವಾದುದು. ಅದರ ಸುತ್ತಲೂ ಮೇಲೂ...ಅನಿರ್ದೇಶ್ಯವೂ ಅನಂತವೂ ಸ್ಥಿರವೂ ಆದ ಅಲೋಕಾಕಾಶವಿರುವುದು. ಅದರ ನಡುವೆ ಸಿದ್ಧರು ಸ್ವಭಾವ ಸ್ಥಿತರಾಗಿರುವರು. ಅದರಿಂದ ಕೆಳಗೆ ದೂರದಲ್ಲಿ ಕರ್ಮ ಬಂಧನವೆನಿಸುವ ಜಗತ್ತು ಲೋಕಾಕಾಶವು ಆಗಿರುವುದು."

21 ಪಂಪಭಾರತದಲ್ಲಿ (14-20 ಪ.) ಅರ್ಜುನನ ಪಟ್ಟದಾನೆ 'ತ್ರಿಭುವನಾಭರಣ', ಪಟ್ಟದ ಕುದುರೆ 'ತ್ರಿಭುವನ ತಿಲಕ' ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಕೇವಲಕುತೂಹಲಕ್ಕೆ ಈ ಅಂಶದತ್ತ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಬಸದಿಯ ಹೆಸರಿಗೂ ಕುದುರೆಯ ಹೆಸರಿಗೂ ಏನೂ ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಭರತನೂ ಪಂಪನ ರಾಣಿಯರೂ ವಿಲಾಸದಿಂದ ಕಾಲ ಕಳೆದ ಬನದ ವರ್ಣನೆ ಪ್ರೇರಣೆ ಕೊಟ್ಟಿರಬೇಕು (ನೋಡಿ "ಭರತೇಶ್ವರನ್....ಜನತಾನಂದನ್ ಬನಮಂ ವಿಳಾಸದಿಂ ಪುಗುತಂದನ್" ; "....ವನಜಾನನೆಯರ್ ವಿಲಾಸವನಮಂ ಪೊಕ್ಕರ್" ಇತ್ಯಾದಿ.[22]) ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣದ ಪ್ರಕಾರ, ಪೌರಾಣಿಕ ವೃಷಭಾಚಲವಿದ್ದುದು "ಉತ್ತರ ಭರತ ಮಧ್ಯಮ ಖಂಡದ ನಟ್ಟ ನಡುವಣೆಡೆಯೊಳ್" (ಆದಿಪುರಾಣ 13· 69, ವ). ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಪ್ರಕಾರ, ಆವನ ನಾಮಕರಣದ ವೃಷಭಾಚಲವಿದ್ದುದು "ಸಬ್ಬಿನಾಡ ನಟ್ಟನಡುವಣ ಧರ್ಮವುರದುತ್ತರ ದಿಗ್ಭಾಗ"ದಲ್ಲಿ. ಆದಿಪುರಾಣದ ಕಥಾಪ್ರಸಂಗ, ಅಂಕಿತನಾಮಗಳು, ಭಾಷೆ ಇವುಗಳು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಇಣುಕಿ ಹಾಕಿರುವುದನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಮನಗಾಣಬಹುದು.

ಜಿನವಲ್ಲಭ ಒಂದು ಕಡೆ ಮಾತ್ರ ಪಂಪನ 'ಆದಿಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿರುವಂತಿದೆ. ಈ ಶಾಸನ ಪದ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ :

ಎಸಗಲ್ಗಾಳಿ ಪುಗಲ್ ಪತಂಗಕಿರಣಂ ಸಾರಲ್ಮೃಗಂ ಪಾಱಲಾ
ಗಸದೊಳ್ ಪಕ್ಕಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲವೆನಿಸಿರ್ದನ್ಯೋದಯಂ ಧರ್ಮದೊ
ಳ್ಜಸಮಂ ಪೊಂಪುಳಿ ಮಾಡೆ ಮೆಚ್ಚಿ ಹರಿಗಂ ಪಂಪಂಗೆಗೊಟ್ಟಾ ದ್ವಿಜಾ
ವಸಥಗ್ರಾಮಮದೇನ್ನೆಗಱ್ತಿಯ ಕಳಾಪಗ್ರಾಮಮಂ ಪೋಲ್ತುದೋ||

ಇದಕ್ಕೆ ಡಾ|| ವೆಂಕಟಾಚಲಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ಅರ್ಥ ಹೀಗಿದೆ—"ಅಲ್ಲಿ ಗಾಳಿ ಬೀಸಲು, ಸೂರ್ಯ ಕಿರಣ ಪ್ರವೇಶಿಸಲು, ಮೃಗಗಳು ಸುಳಿಯಲು, (ಅದರ ಮೇಲೆ) ಹಕ್ಕಿಗಳು ಹಾರಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ಎನಿಸಿದ್ದು, ಅನ್ಯತ್ವದ ಉದಯವು ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಬೆಳಸುವಂತೆ ಮೆಚ್ಚಿ (ಮಾಡಿದ ಧರ್ಮ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ತನ್ನ ಕೀರ್ತಿ ಹೆಚ್ಚಲು) ಅರಿಕೇಸರಿ ಪಂಪನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಆ ಅಗ್ರಹಾರವು ಖ್ಯಾತವಾದ ಕಳಾಪ ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಏನು ಹೋಲುವುದಾಯಿತೋ"[23]. ಅವರು ತಮ್ಮ ಟಿಪ್ಪಣಿಯಲ್ಲಿ[24] "ಅನ್ಯದ ಉದಯ ಎಂದರೆ ಪಾರಲೌಕಿಕದ ಅಪೇಕ್ಷೆ ಎಂದು ಆಗಬಹುದು : ಆದರೆ ದ್ವಾದಶಾನುಪ್ರೇಕ್ಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದ ಅನ್ಯತ್ವದ ಉದಯ ಎಂದು ಇಲ್ಲಿ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಅರ್ಥಮಾಡಿದೆ. 'ಅನ್ಯತ್ವ' ಎಂದರೆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಕ್ಲೇಶಗಳನ್ನು ತಂದೊಡ್ಡುವ

---

22 ಆದಿಪುರಾಣ (ಸಂ : ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು). ಮೈಸೂರು. 1976. 11. 68 ; 11. 69 ಮತ್ತು ಮುಂದೆ.

23 ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಗ್ರಂಥ, ಪು. 27

24 ಅದೇ, ಪು. 28

ಧನ ಧಾನ್ಯ ಪುತ್ರ ಕಲತ್ರಾದಿಗಳು ತನ್ನವಲ್ಲ, ಅವು ಅನ್ಯವಸ್ತುಗಳು ಎಂದು ಚಿಂತಿಸುವುದು." ಆದರೆ ಡಾ|| ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ ವಿವರಣೆಯು ಅಷ್ಟು ಉಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ : "ಎಸಗಲ್ಗಾಳಿ....ಸಲ್ಲವು" ಎಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನು "ಧರ್ಮ"ಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯ ಮಾಡಬೇಕು ('ಅನ್ಯೋದಯ'ಕ್ಕಂತೂ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. "ಎನಿಸಿರ್ದ" ಎಂಬ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ).

ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯದ ಹಿಂದಿನ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಜಿನವಲ್ಲಭ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನವಿಜಯದ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ ; ಮತ್ತು ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಅರಿಕೇಸರಿಗೆ ಪಂಪನ ಬಗ್ಗೆ ಏಕೆ ಮೆಚ್ಚುಗೆ ಆಯಿತು ಎಂಬುದರ ವಿವರಣೆ ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಪಂಪನು ಆದಿಪುರಾಣವನ್ನು ಬರೆದಾಗಲೇ ('ಗುಣಾರ್ಣವ' ಬಿರುದಿನ) ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವನು ತನ್ನ 'ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವ' ಎಂಬ ಬಿರುದನ್ನು ಹಲವೆಡೆ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವುದೇ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಅರಿಕೇಸರಿ ದತ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟುದು ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನವಿಜಯಕ್ಕಾದರೂ, ಆ ಮೊದಲೇ ಪಂಪನು ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದುದು ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯನ್ನು ಪಡೆದಿರಬೇಕು. ಪಂಪ ಆದಿಪುರಾಣದಲ್ಲಿ 'ಧರ್ಮ' ವನ್ನು ಗಳಿಸಿದರೆ, ಅವನಿಗೆ 'ಜಸ' (ಕೀರ್ತಿ, ಯಶಸ್ಸು) ಬಂದುದು ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯದಿಂದ. ಮೊದಲ ಕಾವ್ಯದ 'ಧರ್ಮ'ವು[25] ಎರಡನೆಯ ಕಾವ್ಯದ ಜಸದಿಂದ ವೃದ್ಧಿಗೊಂಡುದರಿಂದ ಅರಿಕೇಸರಿಗೆ ಹರ್ಷವಾಗಿ ಅವನು ಧರ್ಮಪುರವನ್ನು ದತ್ತಿಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟನೆಂಬುದು ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಹುದು—

"ಪಂಪನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ ಧರ್ಮವು ಅನ್ಯದಿಂದ ಉದಯವಾದುದು (ಎಂದರೆ ಈ ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಕಾವ್ಯ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯದಿಂದ ಭಿನ್ನವಾದ ಆಕರದಿಂದ, ಅರ್ಥಾತ್ ಆದಿಪುರಾಣದಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದುದು.) ಆ ಧರ್ಮವು ಎಷ್ಟು ಉನ್ನತವಾದುದೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಗಾಳಿ ಬೀಸಲಾರದು, ಸೂರ್ಯನ ಕಿರಣ ಹೊಗಲಾರವು, ಮೃಗಗಳು ಸಮೀಪಿಸಲಾರವು, ಮೇಲೆ ಹಕ್ಕಿಗಳು ಹಾರಲಾರವು. ಅಷ್ಟು ಉನ್ನತವಾದ 'ಧರ್ಮ'ದ ಜೊತೆ (ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯದಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿದ) 'ಜಸ' ಅಥವಾ ಯಶಸ್ಸನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ವೃದ್ಧಿಪಡಿಸಿದ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಅರಿಕೇಸರಿ ಮೆಚ್ಚಿ ಪಂಪನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ

---

25 ನೋಡಿ : "ಆದಿಪುರಾಣದೊಳಱಿವುದು ಕಾವ್ಯಧರ್ಮಮಂ ಧರ್ಮಮುಮಂ" (ಆದಿಪುರಾಣ 1, 37).

ಆ ಅಗ್ರಹಾರವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕಲಾಪ ಗ್ರಾಮವನ್ನು ಹೋಲುತ್ತದೆ. ಏನು ಆಶ್ಚರ್ಯ. !”

ಜಿನವಲ್ಲಭ ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯದ ಮೂಲಕ, ಅರಿಕೇಸರಿಯು ಲೌಕಿಕಕಾವ್ಯವಾದ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡು, ಜೈನಧರ್ಮದ ಆದಿಪುರಾಣವನ್ನು ಉಪೇಕ್ಷಿಸಿದನೆಂಬ, ಅದನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲವೆಂಬ ಆರೋಪದಿಂದ ಆ ರಾಜನನ್ನು ಮುಕ್ತಗೊಳಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕಾವ್ಯಜ್ಞನಾಗಿದ್ದ ಅರಿಕೇಸರಿಗೆ ಎರಡೂ ಕೃತಿಗಳೂ ಮೆಚ್ಚುಗೆಯಾಗಿದ್ದುವು. ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಅಥವಾ ದತ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡುವಾಗ ವಿಕ್ರಮಾರ್ಜುನ ವಿಜಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೆಸರಿಸಿದ್ದನು. ಈ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವು ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಕಾವ್ಯಾಭಿರುಚಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಮ್ಮ ಗೌರವವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವಂತಹದೂ ಆಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಕೈಗೊಳ್ಳುವವರು ವೇಮುಲವಾಡ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಇಂದಿನ ಹಲವು ಪದ್ಧತಿಗಳು, ವೇಷಭೂಷಣಗಳು, ಸಂಚಿಕೆಗಳು ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳ ಮೇಲೆ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಪಂಪನಲ್ಲಿ ‘ಇಕ್ಕಾಚ್ಚಿ’ಯನ್ನು ಒಬ್ಬಳು ಕಟ್ಟಿದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಕರೀಂನಗರ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಂಗಸರು ‘ಇಕ್ಕಚ್ಚೆ’ಯನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು ಇಂದಿಗೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ. ಪಾಂಡವರು ತಮ್ಮ ರಥದಲ್ಲಿ ಹೋಗುವಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯರ ನಡೆ, ನುಡಿ, ವೇಷಭೂಷಣಗಳ ವೈಚಿತ್ರ್ಯವನ್ನು ಕಂಡು ಮುಗುಳ್ನಗುತ್ತಿದ್ದರೆಂದು ಪಂಪ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಮತ್ತು ಪರಿಸರದ ಬದುಕಿನ ಎಷ್ಟೋ ವಿವರಗಳನ್ನು ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ತಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಅವನು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದಿರಬಹುದಾದ ಅಣ್ಣಿಗೇರಿಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲೂ ಸಂಶೋಧಕರು ಕ್ಷೇತ್ರಕಾರ್ಯವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳಬಹುದು.

ಆಮೇಲೆ ಸೇರಿಸಿದ್ದು

ಜಿನವಲ್ಲಭನು ತಾನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಆದಿವೃಷಭನ ಜಿನಾಲಯಕ್ಕೆ ‘ತ್ರಿಭುವನ ತಿಲಕ’ವೆಂದು ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಲು ಆದಿಪುರಾಣದ ಈ ಭಾಗಗಳು ಪ್ರಚೋದನೆ ನೀಡಿರುವಂತಿದೆ—

“...ಕೈಲಾಸಶೈಲಮುಮಂ....ವೃಷಭನಾಥನಾಸ್ಥಾನಮಂಟಪಮುಮಂ ನೋಡುತ್ತಂ....ಸಿಂಹಾಸನ ಮಸ್ತಕದೊಳಿರ್ದ **ಜಗತ್ತ್ರಯ ತಿಲಕನ** ಪಾದಪದ್ಮಂಗಳ್ಗೆ ಭರತೇಶ್ವರ ಚಕ್ರವರ್ತಿ....ವಿಹಿತೋಪಚಾರನಾಗಿ” (ಆಪು. 13.82,ವ)

“ಭುವನಖ್ಯಾತಂ ಜಿನೇಂದ್ರಾಲಯು” (ಆಪು. 13.68)

“ಎಂದು **ಜಗತ್ತ್ರಯ ಚೈತ್ಯಾಲಯ** ಸ್ತೋತ್ರ ಪವಿತ್ರ ಮುಖಾರವಿಂದನಾಗಿ....” (ಆಪು. 16.72,ವ.)

ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಬರುವ "ಎಸಗಲ್ಗಾಳಿ ಪುಗಲ್ ಪತಂಗ ಕಿರಣಂ..............." ಎಂಬ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ "ಧರ್ಮ" ಮತ್ತು "ಜಸ"ಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುವುದನ್ನು ಹಿಂದೆಯೇ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ "ಅನ್ಯೋದಯಂ" ಎಂಬ ಕಡೆ ಪಂಪನ ಆದಿಪುರಾಣ ಕಾವ್ಯದ ಸೂಚನೆ ಇರಬಹುದೆಂಬ ನನ್ನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಓದುಗರು ಗಮನಿಸಿ ದ್ದಾರೆ. ಬೇರೊಂದು ಹೆಚ್ಚು ಸಮರ್ಪಕ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬರುವವರೆಗೆ ಅಥವಾ ಅದು ಸರಿಯಲ್ಲ ಎಂದು ಯಾರಾದರೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ತೋರಿಸುವವರೆಗೆ ಅದನ್ನು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಾಧುವಾದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೆಂದೇ ನಾನು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಧರ್ಮ, ಜಸಗಳ (ಯಶ) ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುವ ಆದಿಪುರಾಣದ ಪದ್ಯದ ಕಡೆಗೆ (1. 27)–ಅದೂ ಪಂಪನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುದೇ–ಕೇವಲ ಕುತೂಹಲಕ್ಕಾಗಿ ಓದುಗರ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯಬಯಸುತ್ತೇನೆ :

ಇದು ನಿಚ್ಚಂ ಪೊಸತರ್ಣವಂಬೊಲತಿ ಗಂಭೀರಂ ಕವಿತ್ವಂ ಜಗ
ಕ್ಕದಱಿಂದಂ ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವನಿಳಾ ಲೋಕೈಕ ವಿಖ್ಯಾತನ–
ಭ್ಯುದಯಪ್ರಾಪ್ತಿನಿಮಿತ್ತಮುತ್ತಮಯಶಂ ಸಂಸಾರದೊಳ್
ಸಾರಮ
ಪ್ಪುದು ತಾಂ ಧರ್ಮಮುಮಂ ನಿಮಿರ್ಚುವುದಱಿಂ ಸಂಸಾರಸಾರೋ
ಧಯನ್||

ಜಿನವಲ್ಲಭ ಆದಿಪುರಾಣದ ಹೆಸರನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಹೇಳದೆ ಅದರ ಪೂರ್ಣ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಒಳಗು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆ ಕೃತಿಗೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ತನ್ನ ಗೌರವವನ್ನು ಸಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾನೆ.

"ಅನ್ಯೋದಯಂ ಧರ್ಮದೊಳ್" ಎಂಬಲ್ಲಿ "ಅನ್ಯೋದಯಂ" ಪದವು ವಿಶೇಷಣದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದರೆ, ಅದೂ ಸಪ್ತಮಿ ವಿಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿಯೇ ಇರಬೇಕಾಗಿ ತ್ತೆಂದು ಕೆಲವು ಮಿತ್ರರು ಆಕ್ಷೇಪವೆತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ "ಅನ್ಯೋದಯ ದೊಳ್ ಧರ್ಮದೊಳ್" ಎಂದಿರಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ಆದರೆ, ವಿಶೇಷ್ಯದ ವಿಭಕ್ತಿಯು ವಿಶೇಷಣಗಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದು ಕೇಶಿರಾಜ ಹೇಳಿ ಹಲವು ಉದಾಹರಣೆ ಗಳನ್ನೇ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ನೋಡಿ-ಶಬ್ದಮಣಿದರ್ಪಣ-ಸೂತ್ರ 143 (ಮದ್ರಾಸ್ ಆವೃತ್ತಿ). ಇದಕ್ಕೆ ವೃತ್ತಿ ಹೀಗಿದೆ :

"ವಾಕ್ಯದ ಮೊದಲೊಳ್ ಆವು ವಿದಿತ ವಿಶೇಷಣಪದಂ ಮೊದಲ ವಿಭಕ್ತಿಗಳ– ನಂತು ಪದವೆತ್ತು ಅಗ್ರಕಾರಕ ಪದದ ವಿಭಕ್ತಿಯನೇ ಅನ್ವಯ ಮುಖದೊಳ್ ತಳೆವುವು."

ಇದಕ್ಕೆ ಪ್ರಯೋಗ-"ವೀರನುದಾರಂ ಶುಚಿ ಗಂಭೀರಂ ನಯಶಾಲಿ ಕೈದುವೊತ್ತರ ದೇವಂಗಾರೆಜಿಗರ್ ನೃಪತುಂಗಂಗೆ ..." ಇದರ ಅನ್ವಯವು "ವೀರಂಗೆ, ಉದಾರಂಗೆ, ಶುಚಿಗೆ, ಗಂಭೀರಂಗೆ, ನಯಶಾಲಿಗೆ ......ನೃಪತುಂಗಂಗೆ" ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ ವಿಶೇಷ್ಯದ ಚತುರ್ಥಿಯೇ ವಿಶೇಷಣಗಳ ಪ್ರಥಮೆಗೂ ಅನ್ವಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು "ಎನ್ನ ಗೆಳೆಯಂ ಕರ್ಣನೊಳ್" ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಹಳಗನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅಪರೂಪವಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣ, "ಅನ್ಯೋದಯಂ ಧರ್ಮದೊಳ್" ಎಂಬುದನ್ನು ಅಖಂಡವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ, ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ವಿಶೇಷಣ ವಿಶೇಷ್ಯ ಸಂಬಂಧವಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಭಾಷಾರಚನೆ ಯಾವ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಆಗದು.

ಪಂಪನಿಗೆ ದತ್ತಿಯಾಗಿ ಬಂದ ಧರ್ಮವುರಕ್ಕೆ ಮೊದಲಿದ್ದ ಹೆಸರೇನು ? ಮೊದಲು ಬೇರೊಂದು ಹೆಸರು ಆ ಊರಿಗಿದ್ದು, ಪಂಪನಿಗೆ ದತ್ತಿ ಕೊಡುವಾಗ ಅದಕ್ಕೆ 'ಧರ್ಮವುರ' ವೆಂದು ಅರಿಕೇಸರಿ ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಿರಬಹುದೆಂಬ ಊಹೆಯನ್ನು ಡಾ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಮಾಡಿದ್ದು ಆ ಊಹೆ ಸರಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅವರು ಪಂಪನ "... **ಪೆಸರಿಟ್ಟು ತಾನೀಯೆ** ಹರಿಗನ ಧರ್ಮಭಂಡಾರದಂತೆ ಸಾರವಾದುದು ಬಿಟ್ಟಗ್ರಹಾರವಾ ಬಚ್ಚೆ (ಸಬ್ಬಿ) ಸಾಸಿರದೊಳಂ ಧರ್ಮವುರಂ" ಎಂಬ ಪದ್ಯವನ್ನೂ (ಪಂಪಭಾರತ, 14.56) ಹುಣಸೂರು ತಾಲೂಕಿನ ಒಂದು ಶಾಸನವನ್ನೂ (ಎಕ.iv. ಮೈಸೂರು ಆವೃತ್ತಿ. ಹುಣಸೂರು. 24) ಆಧಾರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. (ಶಾಸನ ವ್ಯಾಸಂಗ. II. 1975, ಪು.40) ಹುಣಸೂರಿನ ಕ್ರಿ.ಶ. 1162ರ ಶಾಸನ ಪ್ರಕಾರ, ಆರಿವವಾಳಿಕೆ ಎಂಬ ನಾಡಿನ ತೊಗರವಾಡಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಊರಿಗೆ "ಧರ್ಮಾಪುರ" ಎಂದು ಹೊಸದಾಗಿ ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಿ ಆ ಧರ್ಮಾಪುರಕ್ಕೆ ಮುಂನೆಯ ಬೂವನಹಳ್ಳಿ ಮೊದಲಾದ ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಆ ಊರಿನ "ಕೇಶವ ದೇವಸ್ಥಾನ"ದ ಪೂಜಾದಿಗಳಿಗೆ ದತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. (ದತ್ತಿಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಶ್ರೀಧರಯ್ಯನು ಒಬ್ಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣನೆಂಬುದೂ ಗಮನಾರ್ಹ.)[26] ಇಲ್ಲಿಯ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೆಂದರೆ ತೊಗರವಾಡಿ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಜನರ

26 ಡಾ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು 'ಅಗ್ರಹಾರ'ವೆಂಬುದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ದತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ, 'ಶಿವಪುರ'ವು ಶೈವರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ದತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ, 'ಧರ್ಮಪುರ'ವು ಜೈನರೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಉಳಿದ ಮತೀಯರಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ದತ್ತಿಗಳಿಗೆ ಇದ್ದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಹೆಸರು ಎಂದು ಸಂದೇಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ತಾವೇ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಶಾಸನದ ವಿವರಗಳನ್ನು ನೋಡದೆ ಅವಸರದಿಂದ ಮೇಲಿನ ಸಂದೇಹವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹುಣಸೂರು ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಈ ಶಾಸನವು ಕೇಶವ ದೇವರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ದತ್ತಿಯನ್ನು ಹೇಳುವುದಲ್ಲದೆ, ಸ್ವೀಕರಿಸಿದಾತ ಹಾರೀತ ಗೋತ್ರದ ಶ್ರೀಧರಯ್ಯನೆಂದೇ ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಅವರ ಸಂದೇಹ ತೀರಾ ನಿರಾಧಾರವಾದುದಾಗುತ್ತದೆ.

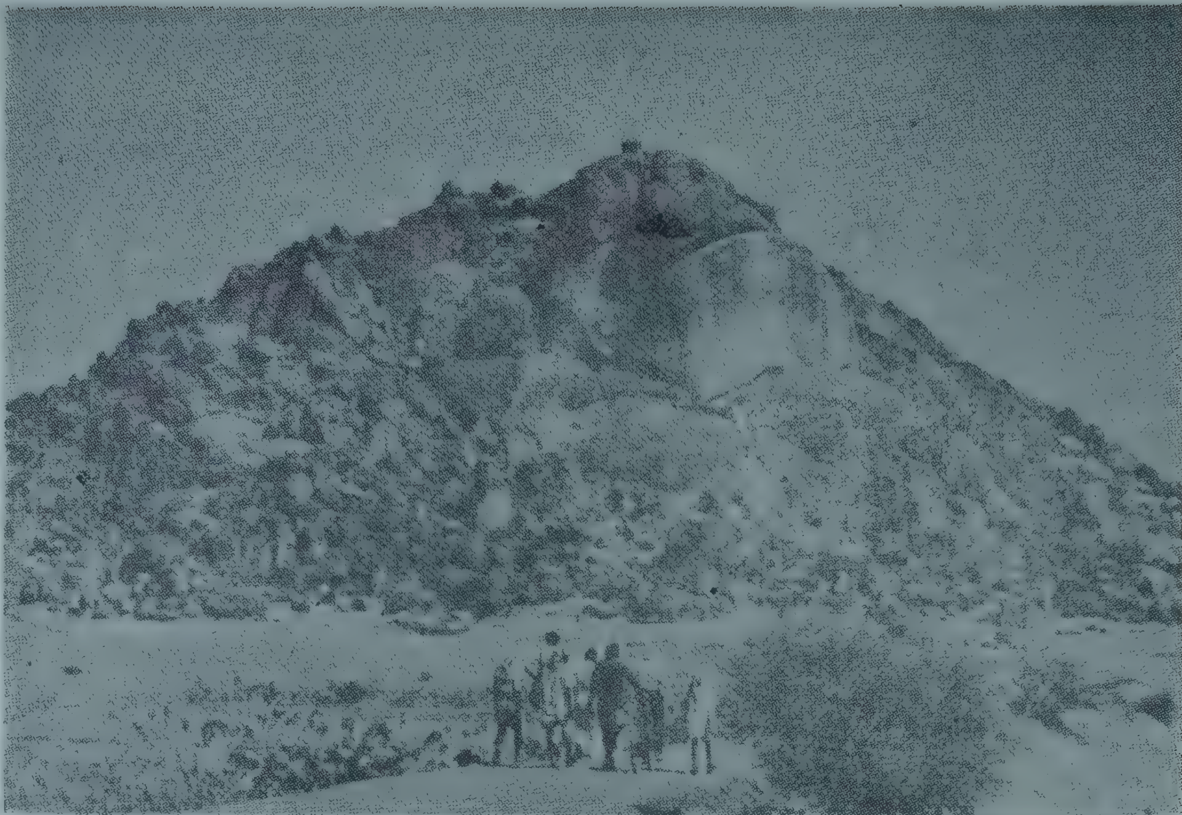
ಬಾಯಿಂದ ಅಳಿಸಿ ಹೋಗಿ, 'ಧರ್ಮಾಪುರ' ಎಂಬ ಹೊಸ ಹೆಸರೇ ಜಾರಿಗೆ ಬಂದು ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡುಬಂದಿರುವುದು. ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಾಪುರದ ಹೆಸರು ಹಲವು ಕಡೆ ಬರುತ್ತದೆ; ಈ ದಿನ ಊರಿಗೆ ಧರ್ಮಾಪುರವೆಂಬುದೇ ಹೆಸರು. ಊರುಗಳನ್ನು ದತ್ತಿಯಾಗಿ ಕೊಡುವಾಗ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹೆಸರನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದ್ದುದಕ್ಕೆ, ಹಾಗೆ ಬದಲಾದ ಹೆಸರುಗಳು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ "ಧರ್ಮ–"ದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ಇದು ಉದಾಹರಣೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದರೆ, ಪಂಪನಿಗೆ ದತ್ತಿಯಾಗಿ ಬಂದ ಊರಿನ ಹೆಸರು ಮೊದಲು ಧರ್ಮವುರ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಆ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಅಗ್ರಹಾರಕ್ಕೆ 'ಧರ್ಮವುರ'ವೆಂಬ ಪುನರ್ನಾಮಕರಣಮಾಡಿ ಅರಿಕೇಸರಿ ಅದನ್ನು ಪಂಪನಿಗೆ ದತ್ತಿಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟನೆಂದೂ ಊಹಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನೂ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗಾದರೆ, ಪಂಪನಿಗೆ ದತ್ತಿಯಾಗಿ ಬಂದ ಧರ್ಮವುರದ ಹಿಂದಿನ ಹೆಸರೇನು ? ಇಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಆಂತರಿಕವಾದ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ. ಪಂಪ "ಶಾಸನದಗ್ರಹಾರಂ" ಎಂದು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಆ ಊರಿಗೆ "ಅಗ್ರಹಾರ" ಎಂಬುದೇ ಅಂಕಿತ ನಾಮವಾಗಿರಬಹುದು. ಆದರೆ, ಜಿನವಲ್ಲಭನು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಊರನ್ನು "ದ್ವಿಜಾವಸಥ ಗ್ರಾಮ"ವೆಂದೂ (=ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಊರು) ಪಕ್ಕದ ಗುಡ್ಡವನ್ನು "ದ್ವಿಜಾವಸಥ ಪರ್ವತ"ವೆಂದೂ (=ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಊರ ಬೆಟ್ಟ) ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಇವು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕೃತ ರೂಪಗಳೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಊರಿನ ಹಳೆಯ ಹೆಸರನ್ನು ತೆಗೆದು 'ಧರ್ಮಪುರ' ಎಂದು ನಾಮಕರಣ ಮಾಡಿದಾಗ, ಹಳೆಯ ಹೆಸರು ಹೋಗಿ ಹೊಸ ಹೆಸರು ರೂಢಿಗೆ ಬಂದಿರಬೇಕು. ಆದರೆ, ಬೆಟ್ಟದ ಹಳೆಯ ಹೆಸರೂ ಮಾಯವಾಯಿತೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಹೇಗೆ ? ಈಗಿನ ಬೆಟ್ಟದ ಹೆಸರು "ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮ ಗುಟ್ಟ" ಎಂದಿದೆ. "ಬೊಮ್ಮಲು" ಎಂದರೆ ಬೊಂಬೆಗಳು ಎಂದು ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿರುವುದರಿಂದ, ಬೊಂಬೆಗಳ ಅಮ್ಮನ ಬೆಟ್ಟ ಎಂದು ವಿವರಣೆ ಕೊಡುವುದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನೂ ಕಾಣಿಸದು. ಆದರೆ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ (ಹಾಗೆಯೇ ಬಹುಶಃ ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿಯೂ) ಹಲವು ಅಗ್ರಹಾರಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಹಾರುವ–(<ಪಾರ್ವ), ಬೊಮ್ಮ–(<ಬ್ರಾಹ್ಮಣ)ದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವುದನ್ನು ನಾನು ಸಾಧಾರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿದ್ದೇನೆ. (ನನ್ನ "ವಾಗರ್ಥ" ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಊರಿನ ಹೆಸರುಗಳ ಸಂಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ನೋಡಿ) ಉದಾ: ಹಾರೋಹಳ್ಳಿ, ಹಾರೋಕಟ್ಟೆ, ಬೊಮ್ಮನಹಳ್ಳಿ, ಬೊಮ್ಮೇನ ಹಳ್ಳಿ, ಬೊಮ್ಮೂರು ಇವೆಲ್ಲ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿದ್ದ ಊರುಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ "ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮ ಗುಟ್ಟ"ದ ಹೆಸರಿನ ಪೂರ್ವಾರ್ಧ "ಬೊಮ್ಮಲು" ಎಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಎಂಬರ್ಥದ ತೆಲುಗು ಪದ ಏಕಾಗಿರಬಾರದು ? ಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ಹೆಸರು ಬಂದುದು ಊರಿನಿಂದ ಎಂಬುದು ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಶಾಸನದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ, "ಧರ್ಮವುರ" ಎಂಬ ನಾಮಕರಣಕ್ಕೆ

ಮೊದಲು ಆ ಊರಿಗೆ "ಬೊಮ್ಮಲು-"ವಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವ ಯಾವುದೋ ಹೆಸರಿದ್ದಿರಬಹುದೇ? ಅದು *ಬೊಮ್ಮಲೂರು ಇರಬಹುದು, *ಬೊಮ್ಮಲುಪಲ್ಲಿ ಇರಬಹುದು (ನಕ್ಷತ್ರ ಚಿಹ್ನೆ ಪುನಾರಚಿತವಾದ ಕಲ್ಪಿತ ರೂಪವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ). ಈಗಿನ ಹಲವು ಊರಿನ ಮತ್ತು ಬೆಟ್ಟಗಳ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹು ಹಿಂದಿನ ಹೆಸರುಗಳೂ ಅವುಗಳ ಉಚ್ಚಾರವೂ –ಉದಾ :ಗೆ "ಧರ್ಮಪುರ", "ಗಂಗಧಾರ್"– ಅವಶೇಷ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಆ ಕಾರಣ, ಧರ್ಮಪುರದ ಹಿಂದಿನ ಹೆಸರು 'ಅಗ್ರಹಾರ'ವೆಂದೇ ಇರಬಹುದು. ಅಥವಾ "ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮ ಗುಟ್ಟ" ಹೆಸರು ನೋಡಿದರೆ ಆ ಊರಿಗೆ "ಬೊಮ್ಮಲು–" ಪದದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವ ಹೆಸರು ಇದ್ದ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು. (ಶಾಸನದ "ದ್ವಿಜಾವಸಥ ಗ್ರಾಮ" ಎಂಬುದೂ ಇದಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾಗಿದೆ) ಊರಿನ ಹಳೆಯ ಹೆಸರು ಮಾಯವಾಗಿ, ಧರ್ಮಪುರವೂ ನಾಶವಾಗಿ ಹೋದಮೇಲೆ, ಎಂದರೆ ಅಲ್ಲಿಂದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಬೇರೆ ಊರುಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ನೆಲಸಿದ ಮೇಲೆ, "ಬೊಮ್ಮಲು" ಪದಕ್ಕೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಜನಕ್ಕೆ ಕಷ್ಟವಾದಾಗ, ಸಿದ್ಧಶಿಲೆಯ ಮೇಲಿನ ಬೊಂಬೆಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಆ ಪದಕ್ಕೆ ಹೊಸ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೂ ಆಯಿತು, ಸುಲಭವೂ ಆಯಿತು. ಆ ಹೆಸರಿನ ಮಧ್ಯೆ ಚಕ್ರೇಶ್ವರಿ ದೇವತೆ ಒಬ್ಬ "ಅಮ್ಮ"ನಾಗಿ ಸೇರಿಕೊಂಡಳು.

ತೆಲುಗಲ್ಲಿ 'ಬ್ರಾಹ್ಮಣ'ದ ತದ್ಭವವಾಗಿ ಬಮ್ಮ, ಬೊಮ್ಮ ಎರಡೂ ಉಂಟು. ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಪಲ್ಲಿ, ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಚೆರವು ಇತ್ಯಾದಿ ಊರ ಹೆಸರುಗಳಿರುವಂತೆ ಬೊಮ್ಮಕೊಂಡ ಪಳ್ಳಿ, ಬೊಮ್ಮಿಪರ್ತಿ, ಬೊಮ್ಮನಗುಂಟ ಇತ್ಯಾದಿ ಹೆಸರುಗಳೂ ಇವೆ.

ಇದು ಒಂದು ಸಾಧ್ಯ ಪುನಾರಚನೆ, ಮತ್ತು ವಿದ್ವಾಂಸರ ಪರಿಶೀಲನೆಗೆ ಯೋಗ್ಯವಾದ್ದು ಎಂಬುದು ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದೆ.

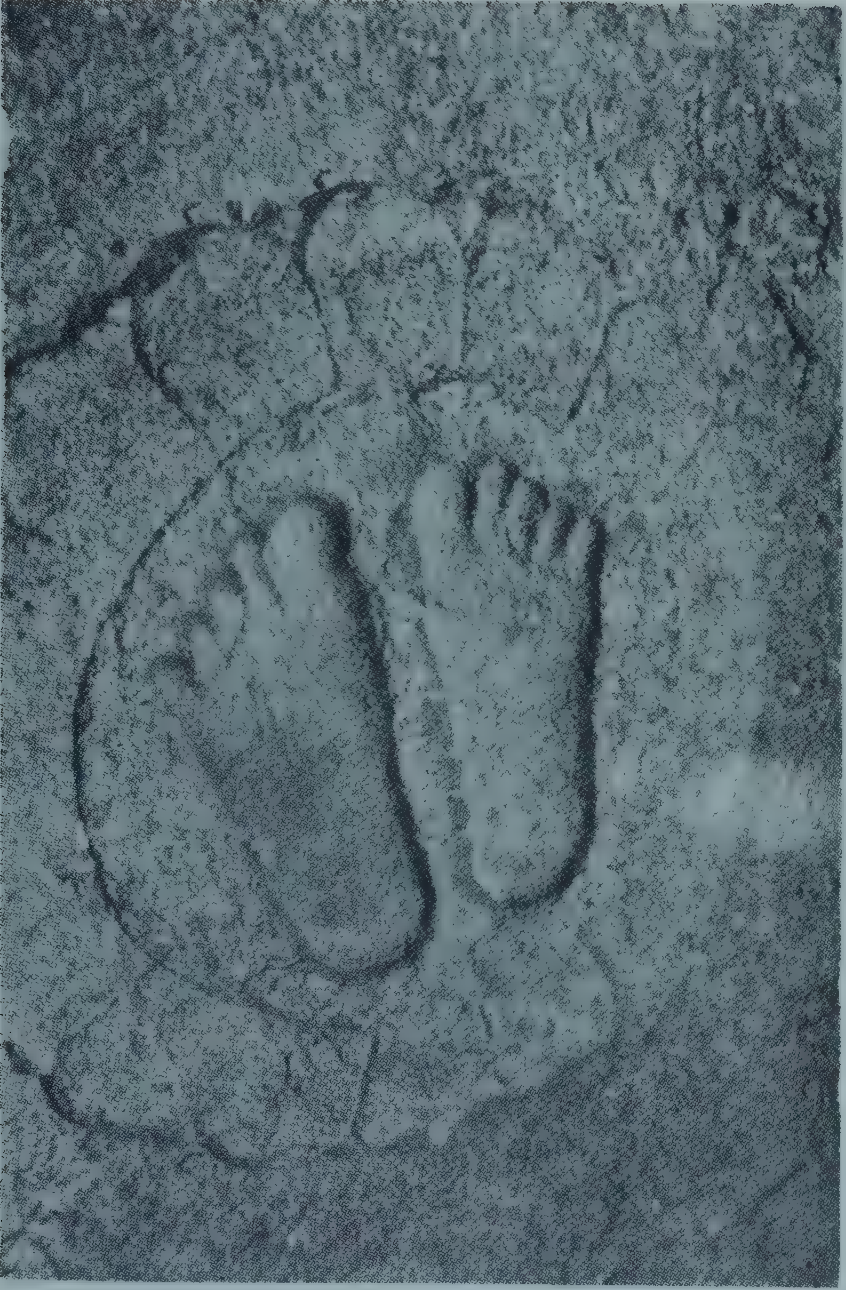


ಚಿತ್ರ 1 : ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟ ಇಡೀ ಬೆಟ್ಟವನ್ನು 'ವೃಷಭಾಚಲ'ವೆಂದೂ, ಬೆಟ್ಟದ ಬಲ ಮಧ್ಯದ ದೊಡ್ಡ ಬಂಡೆಯನ್ನು 'ಸಿದ್ಧಶಿಲೆ'ಯೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಜನರಿರುವ ಜಾಗ 'ಪಾತಚೆರುವಿ'ನ ಉತ್ತರದ ತುದಿ–ಅಲ್ಲಿ ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟವಿದೆ. ದಕ್ಷಿಣದ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಗ್ರಾಮ ಇದೆ. ಬೆಟ್ಟದ ಬಲಭಾಗದ ತಪ್ಪಲಿನ ಅಂಚು ಧರ್ಮಪುರ ನಿವೇಶನದ ಒಂದು ಭಾಗ.

[ಚಿತ್ರ : ಡಾ। ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ಬಿ. ಕೇಸರ್‌ಸಿಂಗ್]



ಚಿತ್ರ 2 : ಧರ್ಮಪುರ ನಿವೇಶನದ ಇಟ್ಟಿಗೆ, ಮಡಿಕೆ ಅವಶೇಷಗಳು.



ಚಿತ್ರ 3 : ಚಕ್ರೇಶ್ವರಿ ವಿಗ್ರಹದ ಮುಂದಿನ ಬಂಡೆಯಲ್ಲಿ ಪದ್ಮ–ಪಾದ
(ಪಾದಗಳು ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಗುರು ಜಯಣಂದಿ ಭಟಾರ ಮುನಿಗಳವು ಇರಬಹುದು.)

[ಚಿತ್ರ : ಡಾ। ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ಬಿ. ಕೇಸರ್‌ಸಿಂಗ್]



ಚಿತ್ರ 4 : ಚಕ್ರೇಶ್ವರಿ ಶಿಲ್ಪವಿರುವ 'ಸಿದ್ಧಶಿಲೆ'ಯ ಮುಂಭಾಗದ ಬಂಡೆ. ಬೆಟ್ಟದ ಬುಡದಲ್ಲಿರುವ ಬಯಲೇ 'ಧರ್ಮಪುರ' ನಿವೇಶನ.
(ಸ್ಥಳೀಯ ಮಾರ್ಗದರ್ಶಕರು, ಲೇಖಕ ಮತ್ತು ಪುರಾತತ್ವಶೋಧಕ ಡಾ. ರಾಮಚಂದ್ರಮೂರ್ತಿ.)
[ಚಿತ್ರ : ಡಾ। ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ಬಿ. ಕೇಸರ್‌ಸಿಂಗ್]

ಚಿತ್ರ [illegible] : ಧರ್ಮಪುರದ ನಿವೇಶನ–ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿಂದ ತೆಗೆದ ಚಿತ್ರ. ಬಂಡೆಗಳು, ಕೊರಕಲು,
ವಿದ್ಯುತ್ ಕಂಬಗಳು ಇರುವ ಜಾಗವೇ ಆ ನಿವೇಶನ.

[ಚಿತ್ರ : ಡಾ। ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ಬಿ. ಕೇಸರ್‌ಸಿಂಗ್]



ಚಿತ್ರ **6** : 'ಪಾತಚೆರುವು' (ಗಿಡ ಪೊದೆಗಳು ಬೆಳೆದಿರುವುದೇ ಅದರ ಏರಿ.) ಎಡಗಡೆಯ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಗ್ರಾಮವೂ ಬಲಗಡೆಯ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟವೂ ಇವೆ. 'ಪಾತಚೆರುವು' ಪಂಪನಿಗೆ ಧರ್ಮವುರವು ದತ್ತಿಯಾಗಿ ಬಂದಾಗಲೇ ಇದ್ದ ಕೆರೆ.

[ಚಿತ್ರ : ಡಾ। ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ಬಿ. ಕೇಸರ್‌ಸಿಂಗ್]



ಚಿತ್ರ [illegible] : 'ಉಡನ್ ಚೆರುವು'. ಎಡಗಡೆಯ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಬೊಮ್ಮಲಮ್ಮಗುಟ್ಟವೂ ಬಲತುದಿಯಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಂದು ಚಿಕ್ಕ ಗುಡ್ಡವೂ ಇವೆ. 'ಉಡನ್ ಚೆರುವು' ಎಂಬುದೇ ಪಂಪನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದ ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವ ಕೆರೆ.

[ಚಿತ್ರ : ಡಾ। ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ಬಿ. ಕೇಸರ್‌ಸಿಂಗ್]



ಚಿತ್ರ 10 : "ಆದ್ಯಂತ ಜಿನಬಿಂಬ"ಗಳು ಬಹುಶಃ ಆದಿವೃಷಭ ಮತ್ತು ಮಹಾವೀರ ತೀರ್ಥಂಕರರು.

[ಚಿತ್ರ : ಡಾ। ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ಬಿ. ಕೇಸರ್‌ಸಿಂಗ್]



ಚಿತ್ರ **11** : ಚಕ್ರೇಶ್ವರಿ ವಿಗ್ರಹ (ಕೆಳಗೆ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಶಿಲಾಶಾಸನವನ್ನು ಕೆತ್ತಲಾಗಿದೆ)

[ಚಿತ್ರ : ಡಾ। ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ಬಿ. ಕೇಸರ್‌ಸಿಂಗ್]



ಚಿತ್ರ 12 : ಒಂದು ಪಾರ್ಶ್ವದ ಜಿನಪ್ರತಿಮೆಗಳ ಸಮೀಪದ ನೋಟ.

[ಚಿತ್ರ : ಡಾ। ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ಬಿ. ಕೇಸರ್‌ಸಿಂಗ್]

“ಅಬ್ಬೆಯೆಂದತ್ತಿಗೆಯೆಂಬ ಮಾತನ್....”

ಪಂಪಭಾರತ (1–75)ದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮೇಲಿನ ಉಕ್ತಿಯು ಸಂದರ್ಭ ಹೀಗಿದೆ : ಭೀಷ್ಮ ತನ್ನ ತಮ್ಮ ವಿಚಿತ್ರವೀರ್ಯನಿಗಾಗಿ ಮೂವರು ರಾಜಕುಮಾರಿಯರನ್ನು ಗೆದ್ದು ತರುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬಳಾದ ಅಂಬೆ ಮಾತ್ರ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ ವ್ರತವನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದ ಭೀಷ್ಮರನ್ನೇ ಮದುವೆಯಾಗುವುದಾಗಿ ಹಠ ಹಿಡಿದಾಗ, ತನ್ನ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆಗೆ ಎಂದೂ ತಾನು ಭಂಗ ತರುವವನಲ್ಲವೆಂದು ಭೀಷ್ಮ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನಾಡುವ ಮಾತು ಇದು :

ಅತ್ತ ಸುರೇಶ್ವರಾವಸಥಮಿತ್ತ ಮಹೀತಳಮುತ್ತ ಪನ್ನಗೋ
ದಾತ್ತ ಸಮಸ್ತಲೋಕಮುಱಿದಂತಿರೆ ಪೂಣ್ದೆನಗಾಗದಂಗಜೋ
ತ್ಪತ್ತಿ ಸುಖಕ್ಕೆ ಸೋಲಲಱಿಗುಂ ಪುರುಷವ್ರತಮೀಗಳಬ್ಬೆಯೆಂ
1ದ1ತ್ತಿಗೆಯೆಂಬ ಮಾತನೆ2ನಗೇನೆನ2ಲಕ್ಕುಮೊ ಪಂಕಜಾಸನೇ॥

[ಪಾಠಾಂತರಗಳು : 1-ಬ (ಕ) ; 2-ಲಗೇ ಎನ (ಕ)]

ಮೇಲೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪಾಠ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಆವೃತ್ತಿಯ ಸಂಪಾದಕರು ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವ ಪಾಠ. ಪದ್ಯದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದಕ್ಕಿರುವ ಎರಡು ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ಆ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದನ್ನು ಮೇಲೆ ಕಾಣಿಸಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆ ಕೊಡುವಾಗ ‘ಅತ್ತಿಗೆ’ ಎನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ, ಆ ಸಂದರ್ಭಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಸಿಕೊಂಡು, ‘ತಮ್ಮನ, ಸೋದರನ ಹೆಂಡತಿ’ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಕೆಲವರು “ಅಬ್ಬೆಯೆಂದತ್ತಿಗೆಯೆಂಬ ಮಾತನೆಲಗೇ ಎನಲಕ್ಕುಮೊ” ಎಂದು ಪಾಠಾಂತರದ ಸಹಾಯದಿಂದ ತಿದ್ದಿ ಓದಿ “ತಾಯಿ, ಅತ್ತಿಗೆ ಎಂದು ನಿನ್ನನ್ನು ಕರೆದು ಈಗ ‘ಎಲಗೇ’ ಎಂದು ಹೆಂಡತಿಯಂತೆ ಸಂಬೋಧಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ” ಎಂದು ಆ ವಾಕ್ಯವನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುತ್ತಾರೆ. ‘ಅತ್ತಿಗೆ’ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ‘ತಮ್ಮನ ಹೆಂಡತಿ’ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ನಮಗೆ ತಿಳಿದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ ಅಂಬೆ ವಿಚಿತ್ರವೀರ್ಯನನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲೇ ಇಲ್ಲ. ‘ಅತ್ತಿಗೆ’ ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ‘ತಮ್ಮನ ಹೆಂಡತಿ’ ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುವುದು ಅನಗತ್ಯವೆಂದೂ, ಅದಕ್ಕೆ ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ‘ನಲ್ಲೆ’ಯೆಂದೇ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕೆಂದೂ ಶ್ರೀ ಸೇಡಿಯಾಪು ಕೃಷ್ಣಭಟ್ಟರು

ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ.[1] ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, ಈಗ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವೀಕೃತವಾಗಿರುವ ಪಾಠವೇ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣಭಟ್ಟರು 'ಅತ್ತಿಗೆ' ಪ್ರಯೋಗವಿರುವ ಪೊನ್ನನ ಶಾಂತಿಪುರಾಣದ (6.80) ಪದ್ಯವೊಂದನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಪದ್ಯ ಹೀಗಿದೆ :

ಒಡವುಟ್ಟಿದನರಸಿಯುನೆ (ರೆ)
ನ್ನೊಡವುಟ್ಟಿದರೆನ್ನದಬ್ಬೆಯೆಂದತ್ತಿಗೆಯೆಂ
ದೊಡೆ ನಾಲಗೆಯಾತನ ತಲೆ
ಸಿಡಿಲ್ದು ಪಾಱೆಟ್ಟುಮೆನ್ನ ಪಾಱುಂಬಳೆಯೊಳ್ ॥

ಇಲ್ಲಂತೂ ಸೋದರನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು 'ಅಬ್ಬೆ' (=ತಾಯಿ) ಎಂದು ಗೌರವಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು 'ಅತ್ತಿಗೆ' ಎಂದು ಅವಳನ್ನು ಬಯಸಬಾರದೆಂಬ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಅತ್ತಿಗೆ' ಎಂಬ ಮಾತು ಅಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ ಮತ್ತು ಆ ಮಾತಿಗೆ 'ನಲ್ಲೆ' ಎಂಬುದೇ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವೆಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. 'ಅಬ್ಬೆ' ಎಂದು ಎಲ್ಲರ ಮುಂದೆ ಕರೆದು, ಆಮೇಲೆ 'ಅತ್ತಿಗೆ' ಎಂದು ಕರೆದು ಕಾಮಿಸುವುದು—ಇಂತಹ ಒಂದು ಗಾದೆಯ ಮಾತನ್ನು ಪಂಪ ಪೊನ್ನರು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆಂಬ ಶ್ರೀ ಕೃಷ್ಣಭಟ್ಟರ ಊಹೆ ಬಹುಶಃ ನಿಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದು. ಇಂತಹ ಗಾದೆಯ ಮಾತನ್ನೋ ಅಥವಾ ಪಂಪನ ಉಕ್ತಿಯನ್ನೋ ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದ ನಂಜುಂಡ ಕವಿ ತನ್ನ **ರಾಮನಾಥ ಚರಿತ**ದಲ್ಲಿ (6.97) ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರುವಂತಿದೆ.

ಪುರುಷನ ಮುಂದಕ್ಕ ಬಾರೆಂಬರವನಿಲ್ಲ—
ದಿರಲತ್ತಿಗೆಯೆಂದು ಕರೆದು
ನೆರೆವರೋರೋರ್ವರಂಗನೆಯರನೋರೋರ್ವ
ರಿರವಿದೇನಲ್ತೆ ಮಾನವರ ॥

ಇಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಭ ಬೇರೆಯಾದರೂ, ಅರ್ಥ ಒಂದೆ. ಅಲ್ಲಿ 'ಅಬ್ಬೆ' ಇದೆ, ಇಲ್ಲಿ 'ಅಕ್ಕ' ಇದೆ—ಅಷ್ಟೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸ.

ಆದ್ದರಿಂದ ಪಂಪನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. —ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಾಗುವಂತೆ ಪ್ರತಿಜ್ಞೆ ಮಾಡಿರುವ ನಾನು ಕಾಮಸುಖಕ್ಕೆ

---

1 ಎ. ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರು 'ಅತ್ತಿಗೆ' ಎಂಬ ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ (ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ಪತ್ರಿಕೆ, 41. 1–2 ಜೂನ್–ಡಿಸೆಂಬರ್ 1956. ಪು 77-94) ಶ್ರೀ ಸೇಡಿಯಾಪು ಕೃಷ್ಣಭಟ್ಟರ ಇಡೀ ಲೇಖನವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಸೋತು ನಿನ್ನ ಕೈ ಹಿಡಿದರೆ ಪುರುಷವ್ರತ[2] ಅಳಿಯುತ್ತದೆ. ನಿನ್ನನ್ನು ತಾಯಿ ಎಂದು ಕರೆದು ನಂತರ ಅತ್ತಿಗೆ (=ನಲ್ಲೆ) ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಮಾತನ್ನು ನನಗೆ—ಎಂದರೆ ನನ್ನಿಂದ—ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇನು ?" (ಅಥವಾ—"ತಾಯಿ ಎಂದು ಕರೆದು ನಂತರ ನಲ್ಲೆ ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಮಾತನ್ನು—ಲೋಕೋಕ್ತಿಯನ್ನು—ನನಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆಯೇ ?")

ಪಂಪ, ಪೊನ್ನ, ನಂಜುಂಡರು 'ಅತ್ತಿಗೆ' ಮಾತನ್ನು ನಲ್ಲೆ, ಪ್ರೀತಿಗೆ ಅರ್ಹಳಾದ ಸ್ತ್ರೀ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದರೆ, 'ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ' ಮುಂತಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಅಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿ' ಎಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಸಲಾಗಿದೆ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಆ ಮಾತಿಗೆ ಅಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿ, ನಲ್ಲೆ ಎಂಬ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳೂ ಇದ್ದುವು. ಸಂಬಂಧಸೂಚಕ ಪದಗಳಿಗೆ ಹೀಗೆ ಒಂದೇ ಕಡೆ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಅರ್ಥಗಳಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳುಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಮಾವ' ಎನ್ನುವ ಪದ ತಾಯಿಯ ಸೋದರನನ್ನು, ಮತ್ತು ಹೆಂಡತಿಯ ತಂದೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ತಾಯಿಯ ಸೋದರನ ಮಗಳು ಹೆಂಡತಿಯಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿರುವುದು. 'ಅತ್ತೆ' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ತಂದೆಯ ಸೋದರಿಯನ್ನು ಹೆಂಡತಿಯ ತಾಯಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಬಹುದು. ಅದಕ್ಕೂ ಮೇಲಿನದೇ ಕಾರಣ. ಅಣ್ಣ, ಅಕ್ಕ, ತಮ್ಮ, ತಂಗಿ ಈ ಪದಗಳು ಒಡಹುಟ್ಟಿದವರನ್ನಲ್ಲದೆ ತಂದೆಯ ಸೋದರರ, ತಾಯಿಯ ಸೋದರಿಯರ ಮಕ್ಕಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿಬಹುದು. ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ 'ಅಣ್ಣೆ' ಎಂಬುದು ಅಣ್ಣನನ್ನು, ತಾಯಿಯ ಸೋದರನನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ 'ಅಪ್ಪ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ತಂದೆ, ತಾಯಿ, ಅಕ್ಕ ಎಂಬರ್ಥಗಳಿವೆ. ಹೀಗೆಯೇ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಬೆಳಸಬಹುದು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಈಗ 'ಅತ್ತಿಗೆ' ಎಂಬ ಮಾತು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ

---

2 'ಪುರುಷವ್ರತ' ಎಂದರೆ ಬ್ರಹ್ಮಚರ್ಯ, ಸಂಯಮ, ಪತಿ ಅಥವಾ ಪತ್ನಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಿಷ್ಠೆ, chastity. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೊ. ಎಂ. ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯನವರು ಬರೆದಿರುವ "'ಪುರುಷವ್ರತ' ಮತ್ತು 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ'" ಎಂಬ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಬಹುದು (ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ ಪತ್ರಿಕೆ, 54.2 ಡಿಸೆಂಬರ್, 1969) ಅವರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬೀಳದಿರುವ ಒಂದು ಉಲ್ಲೇಖ ಹೀಗಿದೆ—"ವನಿತಾ ಜನವಂದ್ಯೆ ಯಶೋಧನೆ ಸಾವಲದೇವಿ ಸುದೃಢಪುರುಷವ್ರತೆಯಂತೆನಿಪಾ ಚಂದ್ರಂಗೀ ಭಾವಿನಿ ರೋಹಿಣಿ ತಾನೆನಲೆ ವಲ್ಲಭೆಯಾದಳ್" (Ec. vii. Shikaripur, 99, 1113 A.D. ರೈಸ್ ಆವೃತ್ತಿ.)

ವ್ಯವಹಾರದಲ್ಲಿಲ್ಲವಾದರೂ, ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅದು 'ಹೆಂಡತಿಯ ಅಕ್ಕ' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ('ಗಂಡನ ಅಕ್ಕ' ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ). ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ 'ಅತ್ತಿಗೆ'ಯು ಅಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನಲ್ಲದೆ ಸೋದರ ಮಾವ ಅಥವಾ ಸೋದರತ್ತೆಯ ಮಗಳನ್ನೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದು. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕೆಲವು ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ವ್ಯವಹರಿಸಲಿಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹೆಂಡತಿಯ ಅಕ್ಕನನ್ನು ಅಣ್ಣ ಮದುವೆಯಾಗುವ (ಮದುವೆಯಾಗಿರುವ) ಸಾಧ್ಯತೆಯಿರುವುದರಿಂದ ಆವಳು ಮದುವೆಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಬೇರೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅವನು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣನಾಗಬಹುದು ಇತ್ಯಾದಿ. ಆದರೆ 'ಗಂಡನ ಅಕ್ಕ' ಎಂಬ ಕಡೆ ಅಂತಹ ವಿವರಣೆ ಸರಿಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಎಂದರೆ ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ 'ಅತ್ತಿಗೆ' ಎಂಬ ಒಂದೇ ಮಾತಿಗೆ 'ನಲ್ಲೆ', 'ಅಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿ' ಎಂಬ ಎರಡೂ ಅರ್ಥಗಳಿದ್ದುವೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಣ್ಣ ತಮ್ಮಂದಿರು ಒಬ್ಬ ಸ್ತ್ರೀಯನ್ನೇ ಮದುವೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಪದ್ಧತಿ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದಿತು ; ಈಗಲೂ ಕೆಲವು ಜನಾಂಗಗಳಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಆದರೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿರುವ **ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟಿ**ನಲ್ಲಿ 'ಅಣ್ಣನ ಹೆಂಡತಿ' ಎಂಬರ್ಥದ 'ಅತ್ತಿಗೆ' ಪದವನ್ನೂ (ಮೊದಲನೆಯ ಸಂಪುಟ, ಪು. 189), 'ನಲ್ಲೆ' ಎಂಬರ್ಥದ 'ಅತ್ತಿಗೆ' ಪದವನ್ನೂ (ಅದೇ. ಪು. 555) ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪದಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುದು ಅನಗತ್ಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಎರಡನೆಯ ಅರ್ಥದ ಮೂಲ 'ಅಟ್ಟ್' ಎಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 'ಅಟ್ಟಿಗೆ' ಎಂಬ ಪದ ದೊರಕಿದ್ದರೂ, ಅದು ಸಂಬಂಧಸೂಚಕವಾಗಿಲ್ಲ. ಜೊತೆಗೆ, 'ಅಟ್ಟ್' ಎಂಬ ಮಾತು ಪ್ರೀತಿ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಅತ್ತಿಗೆ' ಎಂಬ ಮಾತು 'ಅಟ್ಟ್'ಯಿಂದ ಬಂದಿರುವುದು ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದ. ಅದರ ಮೂಲ ಯಾವುದೇ ಇರಲಿ, ಕನ್ನಡ-ಅತ್ತೆ, ಅತ್ತಿಗೆ;ತಮಿಳು-ಅತ್ತಾಚ್ಚಿ (=ಅತ್ತಿಗೆ), ಅತ್ತನ್ (=ತಂದೆ), ಅತ್ತೈ (=ಅತ್ತೆ), ಅತ್ತಿ (=ಅಕ್ಕ); ತೆಲುಗು-ಅತ್ತ (=ಅತ್ತೆ); ತುಳು-ಅತ್ತೆ (=ಅತ್ತೆ), ಅತ್ತಿಗೆ (=ಅತ್ತಿಗೆ); ಗೋಂಡಿ-ಅತಿ (=ತಂದೆಯ ಸೋದರಿ); ಕುಇ-ಅತ (=ಅಜ್ಜಿ); ಕುವಿ-ಅತ್ತೆ (=ಚಿಕ್ಕಮ್ಮ), —ಇವೆಲ್ಲ

ಬಹುಶಃ ಒಂದೇ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದುವು[3]. ಟಿ. ಬರೋ ಮತ್ತು ಎಂ. ಬಿ. ಎಮೆನೊ ಅವರು A Dravidian Etymological Dictionary ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಪದಗಳನ್ನು ಒಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದೇ ಕ್ರಮಾಂಕದಲ್ಲಿ (entry no. 121) ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಸಮರ್ಥನೀಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.

---

3 'ಅೞ್ತಿ' ಎಂಬ ಕನ್ನಡ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ಪದಗಳು ಎಲ್ಲ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮಲಯಾಳಂ-ಅೞಿವು (=ಪ್ರೇಮ), ಕೊಡಗು-ಅಕ್ರ್ (=ವಾತ್ಸಲ್ಯ), ತೊದ-ಅರ್ಕಿನ್ (ಕಾಮುಕ ಸ್ತ್ರೀ), ತುಳು–ಅರ್ಕಮೆ (=ಆಸೆ, ತುರ), ತೆಲುಗು-ಅಕ್ಕಱ (=ಆಸೆ). 'ಅೞ್ತು' ಎಂಬ ರೂಪ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಇದೆ. ಇದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ಪದಗಳು ಬಂದುವೆಂದು ವಾದಿಸುವುದು ದುಸ್ತರವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅತ್ತೆ, ಅತ್ತಿಗೆ ಮುಂತಾದುವು ದ್ರಾವಿಡ ಪದಗಳೇ, ಸ್ವೀಕರಣಗಳೇ ಇನ್ನೂ ನಿರ್ಣಯವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಲಕ್ಕುಂಡಿ ಶಾಸನದ ಒಂದು ಪದ್ಯ ಮತ್ತು "ಭಗವತಿಯೇಱು"

ರನ್ನನೇ ಬರೆದಿರುವನೆಂದು ಪ್ರೊ. ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರು ಸಕಾರಣ ವಾಗಿ ಊಹಿಸಿರುವ ಲಕ್ಕುಂಡಿ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ (BKI. I. i. 52, 1007 A. D.) ಪಡೆವಳ ತೈಲನನ್ನು ಹೊಗಳುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕೆಳಗಿನ ಪದ್ಯವಿದೆ. ಈ ಪದ್ಯದ ಪಾಠವನ್ನು ಪಾದಗಳಾಗಿ ವಿಂಗಡಿಸಿ ಕೆಳಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದೆ.

ಪಗರಣಮಣ್ಮ ಮೆಚ್ಚು ಪಸಿ ಘೃಷ್ಟಿಯೆ ಬೂದಿಯಿ (ಂ) ಬೊಟ್ಟು ಗಂಡವಾ !
ತುಗಿಬಗಿ ಕೀರ್ತಿ ಕುಪ್ಪಕುಱು ಮುತ್ತುರ ಮೂದಲೆ ಪೆಂಪು ವಿಕ್ರಮಂ
ಭಗವತಿಯೇಱು ಶೌಚಗುಣಮತ್ತಿಯ ಪಣ್ಣೇನಿಪೇಳಪ್ರಂಡರಂ !
ತೆಗಳ್ವುದುದಾರ ಚಾರುಚರಿತ ಪ್ರಭೆಯಿಂ ಪಡೆವಳ್ಳ ತೈಲನ ॥

ಇದು ಶಾಸನದ ಪದ್ಯವಾದುದರಿಂದ, ಇಲ್ಲಿ ಲಿಪಿಕಾರ ದೋಷದಿಂದಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ತಪ್ಪುಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಲು ಪಾಠಾಂತರಗಳ ಸಹಾಯ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣ ನಾವು ಊಹಾತ್ಮಕ ಪರಿಷ್ಕರಣಕ್ಕೆ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಶರಣು ಹೋಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂತಹ ಪರಿಷ್ಕರಣದ ಸಹಾಯದಿಂದ 'ಅಣ್ಮ' ಎಂಬುದನ್ನು 'ಅಣ್ಮು' ಎಂಬುದಾಗಿ 'ಬೂದಿಯಿಂ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯ ಅಕ್ಷರ ಒಟ್ಟು ಛಂದಸ್ಸಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಲಘುವಾಗಬೇಕಾದ್ದರಿಂದ 'ಬೂದಿಯ' ಎಂದು ತಿದ್ದಿಕೊಂಡು ಓದಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯವನ್ನು ಈಗ ಹೀಗೆ ಬಿಡಿಸಿ ಬರೆಯಬಹುದು.

ಪಗರಣಂ ಅಣ್ಮು, ಮೆಚ್ಚು ಪಸಿ, ಘೃಷ್ಟಿಯೆ ಬೂದಿಯ ಬೊಟ್ಟು, ಗಂಡವಾ !
ತು ಉಗಿಬಗಿ, ಕೀರ್ತಿ ಕುಪ್ಪಕುಱು, ಮುತ್ತರ ಮೂದಲೆ ಪೆಂಪು, ವಿಕ್ರಮಂ !
ಭಗವತಿಯ ಏಱು, ಶೌಚಗುಣಂ ಅತ್ತಿಯ ಪಣ್-ಎನಿಪ ಏಳಪ್ರಂಡರಂ
ತೆಗಳ್ವುದು ಉದಾರ ಚಾರು ಚರಿತ ಪ್ರಭೆಯಿಂ ಪಡೆವಳ್ಳ ತೈಲನಾ॥

ಇಲ್ಲಿ ಕವಿ ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಶೂರರಂತೆ, ಸದ್ವ್ಯಕ್ತಿಗಳಂತೆ ತೋರುವ, ವಾಸ್ತವ ವಾಗಿ ಆದಕ್ಕೆ ತದ್ವಿರುದ್ಧವಾಗಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನು ವಿಡಂಬನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅವರು ತಮ್ಮಲ್ಲಿವೆಯೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವ ಅಥವಾ ತೋರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಗುಣಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪೊಳ್ಳು ಹಾಸ್ಯಾಸ್ಪದ ಎಂಬುದನ್ನು ಕವಿ ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ. **ಅಣ್ಮು ಪಗರಣಂ**–ಅವರ ಸಾಹಸವೆಲ್ಲವೂ ಬರಿಯ ವೇಷ, ತಮಾಷೆಯ ಪ್ರದರ್ಶನ. **ಮೆಚ್ಚು ಪಸಿ**–ಅವರ ಪ್ರಶಂಸೆ ಅಥವಾ ಔದಾರ್ಯ ಸೀರಿನ ಹಸಿಯಂತೆ ಬಹು ಚಿಕ್ಕದು ಮತ್ತು

ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾದುದು ; **ಘೃಷ್ಟಿಯೆ ಬೂದಿಯ ಬೊಟ್ಟು**-ಅವರ ಸ್ಪರ್ಧೆ ಅಥವಾ ಹೋರಾಟ ಬರಿಯ ಬೂದಿಯ ಬೊಟ್ಟು (ಬೂದಿ-ವ್ಯರ್ಥವಾದುದು; ಆದರಿಂದ ಹಣೆಗೆ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ಬೊಟ್ಟು ಬೇಗ ಅಳಿಸಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ) ; **ಗಂಡವಾತು ಉಗಿ ಬಗಿ**-ಅವರ ಶೌರ್ಯಾಲಾಪ ಬರಿಯ ಮಾತೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ (ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ "ಉಗಿಬಗಿ" ಮಾತಿಗೆ "ಶೂನ್ಯಪ್ರಾಯ" ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. "ಅಸ್ಥಿರ" ಎಂಬ ಅರ್ಥದ ಛಾಯೆಯೂ ಆ ಪದಕ್ಕಿದೆ. ಯಾವ ಅರ್ಥವಾದರೂ ಸರಿಯೇ ಎರಡೂ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಒಂದೇ). **ಕೀರ್ತಿ ಕುಪ್ಪಕುಱಿ**– ಅವರ ಕೀರ್ತಿ ಎಂಬುದು (ಸ್ವಪ್ರಶಂಸೆಯ) ಮಕ್ಕಳ ಆಟದಂತೆ. ನೋಡಿ–ಧರ್ಮಾಮೃತ, 13.77-"ಜಿನಭಕ್ತಂ ಹರಿಕಾಂತನಂತೆ ಮುಯ್ಯಂ ನೋಡದೆ ಕುಪ್ಪಕುಱಿಯಾಡುವ ಮಕ್ಕಳಂತೆ ತನ್ನಂ ಪೊಗೞ್ದುಕೊಳ್ಳದೆ ನವಿಲಂತೆ ತನ್ನಾಟಕ್ಕೆ ತಾನೆ ನಲಿಯದೆ ಸಮುದ್ರದಂತೆ ಗಂಭೀರನಾಗಿರ್ಪುದುಂ...."[1] 'ಕುಪ್ಪ ಕುಱಿ'ಯೆಂಬುದು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿದ್ದ ಯಾವುದೋ ಮಕ್ಕಳ ಆಟವನ್ನು ಹೇಳುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ಧರ್ಮಾಮೃತ'ದ ಮಾತನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆ ಆಟದಲ್ಲಿ ಮಕ್ಕಳು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಹೊಗಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈ ಅರ್ಥ ಲಕ್ಕುಂಡಿ ಶಾಸನಕ್ಕೂ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆ- "ಅವರ ಕೀರ್ತಿಯೆಲ್ಲವೂ ಮಕ್ಕಳ ಸ್ವಪ್ರಶಂಸೆಯಂತೆ"–ಎಂದರೆ ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಹೊಗಳಿಕೊಂಡು ಕೀರ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅವರನ್ನು ಬೇರೆಯವರು ಯಾರೂ ಹೊಗಳುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ ; **ಸೆಂಪು ಮುತ್ತರ ಮೂದಲೆ**-ಅವರ ವೈಭವ ಮುದುಕರ ಮೂದಲಿಕೆಯಂತೆ ಪ್ರಭಾವ ಹೀನವಾದುದು, ವ್ಯರ್ಥವಾದುದು. ಮುದುಕರ ಬೈಗುಳದಲ್ಲಿ ಮಾತು ಇರುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು ಪರಿಣಾಮವೇನೂ ಇರುವುದಿಲ್ಲ (ಅಥವಾ ಮುದುಕರು ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ವೈಭವವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಈಗಿರುವುದನ್ನು ಮೂದಲಿಸುವ ಸಂಗತಿಯೂ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿರಬಹುದು) ; **ವಿಕ್ರಮಂ ಭಗವತಿಯೇಱು**–ಅವರ ಪರಾಕ್ರಮ ಭಗವತಿಯ 'ಏಱು' ಇದ್ದಂತೆ. 'ಭಗವತಿಯ ಏಱು' ಎಂಬ ಉಕ್ತಿ ಲಕ್ಕುಂಡಿ ಶಾಸನಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ 'ಪಂಪ ಭಾರತ'ದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅದರ ಸಂದರ್ಭ ಹೀಗಿದೆ. ಮುದುಕರಾದ ಭೀಷ್ಮರಿಗೆ ವೀರ ಪಟ್ಟವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ್ದು ಕರ್ಣನಿಗೆ ಅಸಹನೀಯವಾಗಿ ಅವರನ್ನು ನಿಂದಿಸಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ :

---

1 'ಧರ್ಮಾಮೃತ'ದ ಈ ಆಕರದ ಕಡೆಗೆ ನನ್ನ ಗಮನ ಸೆಳೆದವರು ಕನ್ನಡ-ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟಿನ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಶ್ರೀ ಎನ್. ಬಸವಾರಾಧ್ಯರು. ಜೊತೆಗೆ, ನೋಡಿ- ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ: 'ಕುಪ್ಪಕುಱಿ- ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಮಕ್ಕಳ ಆಟ', ಪಗರಣ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಂಪ್ರಬಂಧಗಳು. 1984. ಪು. 168.

ಭಗವತಿಯೇಱುವೇೞ್ವ ತೆಱದಿಂ ಕಥೆಯಾಯ್ತವನೇಱು ನೀನಿದಂ |
ಬಗೆದಿವರಿನ್ನುಮಾಂತಿಱುವರೆಂದು ವಿಮೋಹಿಸಿ ವೀರಪಟ್ಟಮುಂ |
ಬಗೆಯದೆ ಕಟ್ಟಿದೈ ಗುರುಗಳಂ ಕುಲವೃದ್ಧರನಾಜಿಗುಯ್ವು ಕೆ- |
ಮ್ಮಗೆ ಪಗೆವಾಡಿಯೊಳ್ ನಗಿಸಿಕೊಂಡೊಡೆ ಬಂದಪುದೇಂ ಸುಯೋಧನಾ ||

ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಭಗವತಿಯೇಱು' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸಲು ಇನ್ನೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ. ದಿ. ಡಾ|| ಡಿ. ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆದು "ಚಾಮುಂಡಿ ಮಾಡಿದ ಯುದ್ಧಗಳೆಲ್ಲವೂ ಪುರಾಣ ಕಥೆಗಳಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿವೆ; ಹಾಗೆಯೇ ಭೀಷ್ಮರು ಮಾಡಿದ ಯುದ್ಧಗಳೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುವು. ಈಗ ಅವರಿಂದ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ" ಎಂಬುದು ಕರ್ಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ-ವೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ[2]. 'ಏಱು' ಎನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ಅವರು 'ಯುದ್ಧ'ವೆಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದು ಸರಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. 'ಇನ್ನುಂ' (=ಈಗಲೂ) ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಅವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವಂತೆಯೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಲಕ್ಕುಂಡಿ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಉಕ್ತಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, ಆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ವಿಡಂಬನೆಗೆ ಒಳಗಾಗಿರುವವರು ಒಂದು ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಿ ಶೂರರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡು ಈಗ ಕೈಲಾಗದ ಮುದುಕರಾಗಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳ-ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿ ವಿಡಂಬನೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೇಡಿಗಳನ್ನು, ದುರ್ಬಲರನ್ನು, ಬೊಗಳೆಯರನ್ನು, ವೇಷಧಾರಿಗಳನ್ನು. ಆದ್ದರಿಂದ ಡಾ. ಡಿ. ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಎಷ್ಟೇ ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಸಮರ್ಪಕವೆನಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಉಕ್ತಿಗೆ ನಾವು ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥ ಎಲ್ಲ ಸಂದರ್ಭ-ಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತಿರಬೇಕು ತಾನೇ ?

'ಪಂಪಭಾರತ'ದ ಇಡೀಪದ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಭಗವತಿಯೇಱು' ರೂಪಕದ ವಿಸ್ತರಣೆಯಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವೀರನಲ್ಲದವನಿಗೆ ವೀರಪಟ್ಟವನ್ನು ಕಟ್ಟುವುದು, ಆತ ಮುದುಕನಾಗಿರುವುದು, ಆತನನ್ನು ನೋಡಿ ಜನರು ನಗುವುದು- ಇಷ್ಟೂ ಭೀಷ್ಮನಿಗೂ ಭಗವತಿಯ ವೇಷವನ್ನು ಧರಿಸಿದವನಿಗೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಅನ್ವಯವಾಗುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. 'ಭಗವತಿಯೇಱು' ಎಂಬುದು ಪಂಪನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಉಕ್ತಿಯಾಗಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಆ ಕಾಲದ ವಾಗ್ರೂಢಿಯಾಗಿರುವಂತೆ (idiom) ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಅದು ದುರ್ಗಿಯ ವೇಷವನ್ನು ಧರಿಸಿದವನು ಮಾಡುವ ಕುಣಿತ, ಯುದ್ಧದ ಅಭಿನಯಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸು

2 ಪೀಠಿಕೆಗಳು ಲೇಖನಗಳು (ಮೈಸೂರು, 1971), ಪು. 944-7.

ತ್ತದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಲವಕಾಶವಿದೆ. ದುರ್ಗೆಯ ವೇಷವನ್ನು ಧರಿಸಿದವನು–ಅರ್ಚಕ, ಎಷ್ಟೋ ಸಾರಿ ಮುದುಕನಾಗಿರುವ ಅರ್ಚಕ ಅಥವಾ ಭಕ್ತ–ದುರ್ಗೆಯಂತೆ ನಟಿಸಿದಾಗ ಜನರು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಗುತ್ತಾರೆ, ಹುಲಿ ವೇಷದವನನ್ನು ಕಂಡು ನಗುವಂತೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ 'ಪಗರಣ' ಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.[3]

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ 'ಭಗವತಿ' ದೇವಾಲಯಗಳಿದ್ದುದು ಶಾಸನಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಭಗವತೀ ದೇವಿಗೆ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದ ವಿಷಯ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿದೆ.[4] ಅಯ್ಯಾವೊಳೆಯ ಐನೂರ್ವರೆಂಬ ವರ್ತಕರು 'ಭಗವತೀ ಲಬ್ಧ ವರಪ್ರಸಾದ' ರಾಗಿದ್ದರು.[5] ಬಂದಣಿಕೆಯ ಮಾಂಡಳಿಕ ಸೋವಿದೇವ ಎಂಬಾತನಿಗೆ 'ಭಗವತಿಯಂಕಕಾಱ' ಎಂಬ ಬಿರುದಿತ್ತು.[6] ಇಂತಹ ಅನೇಕ ನಿದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಕೇರಳದ 'ಪರೈಯ' (=ಹರಿಜನರು)ಎಂಬ ಜನರಿಗೆ ಭಗವತಿಯು ದೈವವಾಗಿದ್ದು, ಅವಳಿಗಾಗಿ ಜಾತ್ರೆಯನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಜಾತ್ರೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಥರ್ಸ್ಟನ್ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ–"In every small village in the rural parts, is a small Bhagavati temple, to the deity of which Paraiyas are devotedly attached, and look to it for protection in times of cholera, small-pox, or other calamities. Kodungalur Bhagavati is their guardian deity, and they take part in the festivals (yeela) at the shrine. A few days before the festival, a piece of cloth is given to the Velichapad (oracle), who dresses himself in it, wears a piece of red cloth round his neck, a peculiar dress around his loins, and ties a few small bells (chelamba) round his legs. Accompanied by others with drums and fife and a basket, he goes to every Nayar house daily for seven days, and receives presents of paddy, wherewith to defray the expenses of the festival. During the celebration thereof, the Velichapad and others go to a shed at a distance from the temple (Kavu), some dressed up as ghosts, and dance and sing, to the accompaniment of a band

---

3 'ಪಗರಣ' ದ ವಿವರಗಳಿಗೆ, ನೋಡಿ–ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ: ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ, ಸಂಪುಟ 2 (ಬೆಂಗಳೂರು. 1971), ಪು. 101-2

4 Ec. VII. SK. 267 (ರೈಸ್ ಆವೃತ್ತಿ)

5 ಅದೇ. S K. 118.

6 ಅದೇ. S K. 267

in honour of the deity"[7]. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ರಾಕ್ಷಸ ಕುಣಿತವನ್ನು, 'ಯೇಲ' (festival) ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ತಮಿಳು, ಮಲಯಾಳಗಳಲ್ಲಿ 'ಯುದ್ಧ ಮಾಡು' ಎಂಬ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಏಲ್-ಏಱು ಎಂಬ ಎರಡು ರೂಪಗಳೂ ಇವೆ.[8] ಚಾಮುಂಡಿಗೂ ರಾಕ್ಷಸರಿಗೂ ನಡೆವ ಯುದ್ಧಾಭಿನಯವೇ 'ಯೇಲ' ಆಗಿರಬಹುದೆ?

ಭಗವತೀ ಹಬ್ಬವು ಕೊಡಗಿನಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾದುದು. ಮಳೆಗಾಲಕ್ಕಿಂತ ಎರಡು ತಿಂಗಳ ಹಿಂದೆ ನಡೆಯುವ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಮರ್ಗೆಯ ಮೆರವಣಿಗೆಯ ಜೊತೆ 'ತಾಂತ್ರಿಕ ನೃತ್ಯಗಳು' ನಡೆಯುತ್ತವೆ.[9]

ಆದ್ದರಿಂದ, 'ಭಗವತಿಯೇಱು' ಎಂದರೆ ಭಗವತಿ ಉತ್ಸವದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಅನುಕರಣೆಯ ವಿನೋದದ ಯುದ್ಧವೆಂದು ಅರ್ಥಮಾಡಬೇಕೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. 'ಇನ್ನುಂ' ಎಂಬುವಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಅರ್ಥ ಹೇಳಬಹುದು–"ಇವರ (ಭೀಷ್ಮ) ಯುದ್ಧ ಭಗವತಿಯ ಯುದ್ಧದಂತೆ ಯುದ್ಧಾಭಾಸವೇ ಸರಿ ಎಂಬುದು ಕತೆಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಹಿಂದಿನ ಇವರ ಯುದ್ಧಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹಾಗೆಯೇ. ಇದನ್ನು ನೀನು ತಿಳಿದೂ, ಇವರು ಇನ್ನೂ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವರೆಂದು ಭ್ರಾಂತಿಪಟ್ಟು (ವೀರಪಟ್ಟವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದೆ)" ಎಂದು ಕರ್ಣ ದುರ್ಯೋಧನನಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ; **ಶೌಚಗುಣಂ ಅತ್ತಿಯ ಪಣ್:** ಅವರ (ಶಾಸನೋಕ್ತ ಮಾತಿನ ಶೂರರ) ಶೌಚಗುಣ (moral character) ಅತ್ತಿಯ ಹಣ್ಣಿನಂತೆ ಹೊರಗೆ ನೋಡಲು ಸುಂದರ, ಆದರೆ ಒಳಗೆಲ್ಲ ಹುಳು. ಈ ರೂಪಕವನ್ನು ಇದೇ ಕವಿ ತನ್ನ 'ಅಜಿತ ಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಯನ್ನು ಹೊಗಳುವಾಗ ಬಳಸಿದ್ದುದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ("ಸಿಕ್ಕುವೊಡೆ ಅತ್ತಿಯ ಪಣ್ ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಯಲ್ಲದರ ಗುಣಂ"). ಬಸವಣ್ಣನವರು ತಮ್ಮ ವಚನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಇದೇ ರೂಪಕವನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ ('ಎನ್ನ ಚಿತ್ತವು ಅತ್ತಿಯ ಹಣ್ಣು ನೋಡಯ್ಯಾ, ವಿಚಾರಿಸಿದೊಡೇನೂ ಹುರುಳಿಲ್ಲವಯ್ಯಾ") : **ಎನಿಪ :** ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ; **ಏಳಪುಂಡರಂ :** ಏಳ್ಪುಂಡರನ್ನು. 'ಏಳ್ಪುಂಡ' ಎಂಬ ಮಾತು ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಏಳ · ಪುಂಡ ಎಂಬ ಎರಡು ಮಾತುಗಳಿವೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ, ಮೊದಲ 'ಏಳ' ಎಂಬ ಮಾತು 'ಏಳಿಸು' (=ನಿಂದಿಸು), 'ಏಳಿದ' (=ನಿಂದೆ)

---

7 Castes and Tribes of Southern India (Newyork, 1965), Vol. VI. p. 128

8 T. Burrow and M. B. Emeneau : A Dravidian Etymological Dictionary, Entry No. 768

9 Imperial Gazetteer of India, XI (1908), p. 27.

ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದು. 'ಏಳಪುಂಡ' ಎಂಬ ಮಾತು ಬಹುಶಃ ಅಂತಹುದೇ ಅರ್ಥದ ಪದವಾದ 'ಏಟವೀಟ'ವನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ. ಈ ಪದ ಬರುವ ದೇಕಬ್ಬೆ ಶಾಸನದ ಪದ್ಯ[10] ಹೀಗಿದೆ :

ಕುಡಿಯರ ವಲ್ಲಭಂ ಕುಡಿಯರಾಭರಣಂ ಸುಗುನಾಡ ರಾಮನೆಂ ।
ದಡೆ ಕಲಿ ಕಾಲ ಕರ್ಣನ ವಿನೋದದ ಚಾಗದ ಬೀರದಾರ್ಪನೀ-।
ಗಡಿನ ನಿಕೃಷ್ಟ ನಿರ್ಗುಣ ನಿಕೃತ್ಯ ನಿರಾಚರಣೇಟವೀಟರಂ ।
ಕಡು ಜಡರೆನ್ನು ಪೋಲಿಪರೆ ಧನ್ಯನೆನಿಪ್ಪ ವಚೋಗ್ರಗಣ್ಯನಾ ॥

ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ 'ಏಡಾಕೂಡಮು' (ಏಡಾಕೋಡಮು, ಏಡಾಗೋಡಮು) ಎಂಬ ಪದವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ contradiction, ವಿರುದ್ಧಮು ಎಂಬ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ.[11] ಅದೇ ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ 'ಏಡ ಮಾಕುಡು' ಎಂದರೆ ಮೋಸಗಾರ ಎಂಬರ್ಥವಿದೆ. ಇದಕ್ಕೂ ತೆಲುಗಿನ 'ಎಡ್ಡಿ'ಗೂ (a fool, a cheat) ಸಂಬಂಧವಿದೆ. ತಮಿಳಿನಲ್ಲಿಯೂ 'ಏಡಾಗೂಡಮ್' ಎಂದರೆ ವಿರೋಧ ಎಂಬರ್ಥವಿದೆ.[12] ಏಡಾಕೂಡಮು, ಏಡಾಗೂಡಮ್ ಎಂಬ ಪದಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ಬಹುಶಃ ತೆಲುಗಿನ ಎಡ್ಡಿ, ತಮಿಳಿನ ಎಟ್ಟನ್, ಕನ್ನಡದ ಎಡ್ಡ ಇವುಗಳಿಗೆ ಸುಳ್ಳುಗಾರ, ಮೋಸಗಾರ ಎಂಬರ್ಥಗಳಿವೆ. ಕನ್ನಡದ 'ಏಳಪುಂಡ', 'ಏಟವೀಟ' ಪದಗಳ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ 'ಎಡ್ಡ' ಪದವಿದ್ದರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಲಕ್ಕುಂಡಿ ಶಾಸನದ 'ಏಳಪುಂಡ' ಎನ್ನುವ ಮಾತಿಗೆ ವಿರೋಧ ಸ್ವಭಾವದವ, ಮೋಸಗಾರ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರ ನಿಜವಾದ ಪಾಠ ಅದೇ ಆಗಿದ್ದು ಏಳ+ಪುಂಡ ಎಂದು ಬಿಡಿಸಬೇಕಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ 'ಪುಂಡ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ 'ದುಷ್ಟ' ಎನ್ನುವ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ; **ಪಡೆವಳ್ಳ ತೈಲನ ಉದಾರ ಚಾರುಚರಿತ ಪ್ರಭೆಯಿಂ ತೆಗಳ್ವುದು** : ಇಲ್ಲಿ ನಿಂದಿಸು ಎಂಬರ್ಥದ ಪದವಿರಬೇಕಾದ್ದಲ್ಲಿ 'ತೆಗಳ್ವುದು' ಎಂದಿರಬೇಕಿತ್ತು. ಈ ಪಾಠವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ 'ಪಡೆವಳ್ಳ ತೈಲನ ಉದಾರಚರಿತದ ಪ್ರಭೆಯಿಂದ ಆ ವಂಚಕರನ್ನು ನಿಂದಿಸಬೇಕು' ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಕುಳವೇ ಇದ್ದಿತು ಎಂಬ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು 'ತಗುಳ್ವುದು' ಎಂದು ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. (ಡಿ. ಎಲ್. ಎನ್. ಅವರು ತಮ್ಮ 'ಭಗವತಿಯೇಱು' ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಹಾಗೆ ತಿದ್ದಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.) ಆ ಪಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಆ ವಾಕ್ಯಕ್ಕೆ "ಪಡೆವಳ್ಳ ತೈಲನ ಉದಾರ ಚರಿತದ ಪ್ರಭೆಯಿಂದ ಆ ವಂಚಕರನ್ನು ಓಡಿಸಬೇಕು" ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

---

10 Ec. IV. Hg. 18, 1057 A.D.(ರೈಸ್ ಆವೃತ್ತಿ)

11 Brown : Telugu-English Dictionary, p. 122; ಬಿ.ಸೀತಾರಾಮಾಚಾರ್ಯುಲು : ಶಬ್ದರತ್ನಾಕರಮು. ಪು.116.

12 Tamil Lexicon. Vol. I. p. 556.

‘ಪಗರಣ’, ‘ಕುಪ್ಪಕುಚಿ’, ‘ಭಗವತಿಯೇಜು’, ‘ಆತ್ತಿಯ ಪಣ್’, ‘ಏಳಪ್ರಂಡ’ ಎಂಬ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾದ ಉಕ್ತಿಗಳಿರುವ ಈ ಪದ್ಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಾರ್ಹವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅದಕ್ಕೆ ಪದಾನುಕ್ರಮವಾಗಿ ಅರ್ಥವನ್ನು ಬರೆಯುವ ಪ್ರಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಈ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಅರ್ಥದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಮಸ್ಯೆಗಳಾಗಿರುವ ಕೆಲವನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿದೆ. ಅವುಗಳ ಮೇಲೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಳಕನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಬೀರಿದರೆ ಅದು ಸ್ವಾಗತಾರ್ಹ.

ಟಿಪ್ಪಣಿ : “ಏಳಪ್ರಂಡ” ಪದವು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲಿತವಾಗಿಲ್ಲ. “ಏಟನಿ (೧)ಟ್” ಎಂಬ ಪದದ ಹಲವು ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಅಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿವೆ. ‘‘ಏಟ” ಎಂಬುದು ಸಂಸ್ಕೃತದ ‘‘ಚೇಟ” ಪದದ ತದ್ಭವವೆಂದೂ, ‘‘ಏಟವಿಟ” ಎಂದರೆ “ಅಲ್ಪನಾದ ವಿಟ” ‘‘ಸೇವಕನಾದ ವಿಟ” ಎಂಬರ್ಥವೆಂದೂ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ‘‘ಏಳಪ್ರಂಡ” ಪದದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧವು ‘‘ಏಟ”ದಿಂದ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಮತ್ತು ಒಟ್ಟರ್ಥದಲ್ಲಿ ಏಟವಿಟ, ಏಳಪ್ರಂಡ ಎರಡಕ್ಕೂ ವೇಶ್ಯೆಯರಿಗೆ ದಾಸರಾಗಿರುವ ಲಂಪಟರು, ಅಲ್ಪರು, ದುಷ್ಟರು, ವಂಚಕರು ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಕನ್ನಡದ ಏಳ, ಏಟ, ಎಡ್ಡ, ತೆಲುಗಿನ ಎಡ್ಡ, ತಮಿಳಿನ ಎಟ್ಟನ್ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಸಂಸ್ಕೃತದ ‘‘ಚೇಟ”ವು ಮೂಲವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

''ಸವಣ''ನು ಪೊನ್ನನೇ; ''ಬಳಪ'' ಎಂದರೇನು ?[1]

"ಶಬ್ದಮಣಿ ದರ್ಪಣ"ದ (13ನೇ ಶ.) ಈ ಕೆಳಗಿನ ಅಜ್ಞಾತ ಕವಿಕೃತ ಪದ್ಯವೊಂದು ಹಲವರ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದೆ :

ಸವಣಂ ಬಳಪಂಗೊಳೆ ಗಾಂ
ಡಿವಿ ಬಿಲ್ಗೊಳೆ ಬಲವಿರೋಧಿ ವಜ್ರಂಗೊಳೆ ದಾ
ನವರಿಪು ಚಕ್ರಂಗೊಳೆ ಕೌ
ರವಾರಿ ಗದೆಗೊಳೆ ಪೊಣರ್ಕೆಗಾವಂ ನಿಲ್ವಂ

"ಸವಣ"ನು "ಬಳಪ"ವನ್ನು ಹಿಡಿದರೆ, ಅರ್ಜುನನು ಬಿಲ್ಲು ಹಿಡಿದರೆ, ಇಂದ್ರನು ('ಬಲವಿರೋಧಿ') ವಜ್ರವನ್ನು ಹಿಡಿದರೆ, ಕೃಷ್ಣನು ಚಕ್ರವನ್ನು ಹಿಡಿದರೆ, ಭೀಮನು ಗದೆಯನ್ನು ಹಿಡಿದರೆ, ಅವರ ಜೊತೆ ಹೋರಾಟಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಸ್ಪರ್ಧೆಗೆ ನಿಲ್ಲುವ ಶಕ್ತಿ ಯಾವನಿಗಿದೆ—ಇದು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಪದ್ಯದ ಅರ್ಥ. ಈ ಪದ್ಯದ "ಬಳಪ" ಮಾತಿಗೆ ಬರಹದ ಒಂದು ಸಾಮಗ್ರಿಯೆಂಬ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ತಮ್ಮ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ ನಮೂದಿಸಿದ್ದಾರೆ;[2] ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಹಿಂದಿನಿಂದ ಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಅರ್ಥವೂ ಅದೇ.

ಆದರೆ, ಶ್ರೀ ಕೆ. ವೆಂಕಟರಾಮಪ್ಪನವರು ತಮ್ಮ ಒಂದು ಲೇಖನದಲ್ಲಿ[3] 'ಬಳಪ' ಎಂದರೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಆಯುಧ ಅಥವಾ ಕತ್ತಿಯೆಂದೂ, 'ಸವಣ'ನು "ಖಡ್ಗಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಪ್ರವೀಣನಾದ ಒಬ್ಬ ಜೈನನಿರಬಹುದು" ಎಂದೂ ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಇರುವ ಆಧಾರಗಳು ಎರಡು : 1) ಸವಣನ ಹೆಸರು ಅರ್ಜುನ, ಇಂದ್ರ, ಕೃಷ್ಣ, ಭೀಮರೆಂಬ ಯುದ್ಧವೀರರ ಸಾಲಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಪದ ಹೆಸರು ಬಿಲ್ಲು,

---

1. ಈ ಚಿಕ್ಕ ಸಂಪ್ರಬಂಧದ ಮೂಲ ಪ್ರೇರಣೆ ಡಾ. ಎನ್. ಎಸ್. ತಾರಾನಾಥ್ ಬೆಂಗಳೂರಿನಲ್ಲಿ 'ಸಂಶೋಧನ ಕಮ್ಮಟ' ದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟ ಒಂದು ಉಪನ್ಯಾಸ.
2. F. Kittel : A Kannada English Dictionary, Mangalore. 1894, P. 1095.
3. 'ಬಳಪ' .ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ಣಾಟಕ. 60 : 1. ಪು, 84-85

ವಜ್ರ, ಚಕ್ರ, ಗದೆ ಎಂಬ ಆಯುಧಗಳ ಸಾಲಿನಲ್ಲಿಯೂ ಬಂದಿದೆ ; 2) ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ "ಬಳಪಮು" ಎಂದರೆ "ಚೋರಸಾಧನ ವಿಶೇಷಮು" ಎಂಬರ್ಥವಿದೆ. ಈ ಅರ್ಥಕ್ಕೆ ಉಪಷ್ಟಂಭಕವಾಗಿ ದುರ್ಗಸಿಂಹನ "ಪಂಚತಂತ್ರ"ದಲ್ಲಿ ಬಳಪ ಎಂಬ ಶಬ್ದವು ಕನ್ನಡದ ಮುಟ್ಟು ಅಥವಾ ಕನ್ನಹಾಕಲು ಬಳಸುವ ಸಾಧನ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವು ದನ್ನು ಶ್ರೀ ವೆಂಕಟರಾಮಪ್ಪನವರು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕನ್ನ ಹಾಕಲು ಬರೆಯುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾದ ಬಳಪವನ್ನು ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಅದು ಕತ್ತಿ ಅಥವಾ ಕನ್ನಗತ್ತಿಯೇ ಇರಬೇಕೆಂದು ತರ್ಕಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಆದ್ದರಿಂದಲೆ ಮೇಲಿನ (ಶಬ್ದಮಣಿ ದರ್ಪಣದ) ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತನಾಗಿರುವ 'ಸವಣ' ಹಿಡಿದ ಬಳಪವು ಕತ್ತಿಯೇ ಹೊರತು ಬರೆಯುವ ಸಾಧನವಲ್ಲ"[4] ಎಂದು ತಮ್ಮ ಖಚಿತ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ವಾದದಲ್ಲಿನ ದುರ್ಬಲಾಂಶಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ. ಸವಣನ ಮುಖ್ಯಗುಣ ಕ್ಷಮೆ : ಅವನು ಆಯುಧವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಅವನೇನಾದರೂ ಆಯುಧವನ್ನು ಹಿಡಿದನೆಂದರೆ ಅವನ ಸವಣತ್ವ ಆ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ದುರ್ಗಸಿಂಹನ ಪಂಚತಂತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಳಪ ಮಾತಿಗೆ ಕಳ್ಳರು ಕಳ್ಳತನದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ವಸ್ತು ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಕನ್ನಗತ್ತಿಯೇ ಎಂದು ಹೇಳಲು ಅಲ್ಲಿ ಏನೇನೂ ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ: ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿಯೂ ಅಷ್ಟೇ. ಯುದ್ಧ ದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಕತ್ತಿಯನ್ನು ಕಳ್ಳರು ಬಳಸಲು ಕಾರಣಗಳಿರಬಹುದು ("ಕನ್ನಗತ್ತಿ" ಮತ್ತು "ಕನ್ನದುಳಿ"ಗಳು ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳೆಂದು ಹೇಳಲು ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ. ಕನ್ನದ ಕತ್ತಿಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕಳ್ಳನ ಆತ್ಮರಕ್ಷಣೆಯ ಸಾಧನವೇ ಆಗಿರಬಹುದು).

ಶ್ರೀ ವೆಂಕಟರಾಮಪ್ಪನವರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದಿರುವ ಶಾಂತಿನಾಥನ "ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತೆ" ಮತ್ತು ಚೌಂಡರಸನ "ಅಭಿನವ ದಶಕುಮಾರ ಚರಿತೆ"[5] ಯ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಪ ಶಬ್ದವು ಕನ್ನ ಹಾಕುವ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ನೋಡಿ—

"ಎಂಬುದುಮಾ ಪಂಡಿತಂ ಕನ್ನಗಳ್ಳನಂತೆ **ಬಳಪಮುಂ** ತೆಗೆದು, ಕಬ್ಬಿಗನಂತೆ ಗೋಮೂತ್ರಕ ವೃತ್ತಾಳಂಕೃತನಾಗಿ....ತಥಾಗತಮತೋಪಾಸಕನಂತೆ ತಾರಾಪಥಕ್ಕೆ- ಱಿಗಿ, ಕೃಷಿ ನಿರತನಂತೆ ರಾಸಿಯುಂ ಸಿಲಿಸಿ........"

---

4. ಅದೇ, ಪು 85.
5. ಈ ಕೃತಿಯತ್ತ ಗಮನ ಸೆಳೆದವರು ಶ್ರೀ ಆರ್. ಜಿ. ಕುಲಕರ್ಣಿ.
6. ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತೆ (ಸಂ.ತೀ.ಸು. ಶಾಮರಾವ್ ಮತ್ತು ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್), 3.6 ವಚನ

ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಜೋಯಿಸನ ವರ್ಣನೆ ಇದೆ ಮತ್ತು ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ಲೇಷೆ ಇದೆ. ಜೋಯಿಸಪಂಡಿತನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದಂತೆ "ಬಳಪ" ಮಾತಿಗೆ ಬರಹದ ಸಾಮಗ್ರಿ ಎಂದೂ, ಕನ್ನಗಳ್ಳನಿಗೆ ಅನ್ವಯಿಸಿದಂತೆ ಅದೇ ಮಾತಿಗೆ ಕಳ್ಳತನಕ್ಕಾಗಿ ಬಳಸುವ ಸಾಧನ ಎಂದೂ ಅರ್ಥ ಹೇಳಬೇಕು. 'ಅಭಿನವ ದಶಕುಮಾರ ಚರಿತ'ದಲ್ಲೂ (ಮುಂದೆ ನೋಡಿ) 'ಬಳಪ'ವು ಕಳ್ಳತನದ ಸಾಧನ ಎಂದೇ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ, ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಪ ಪದವು ಕನ್ನ ಹಾಕಲು ಬಳಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಎಲ್ಲೂ, ಅಪ್ಪಿ ತಪ್ಪಿಯೂ, ಯುದ್ಧದ ಆಯುಧಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಯುದ್ಧದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಬಳಪಕ್ಕೆ ಯುದ್ಧ ಸಾಮಗ್ರಿ ಎಂಬರ್ಥವಿರಬಹುದೇ ಎಂಬ ಊಹೆಯನ್ನು ನಾವು ನಿಸ್ಸಂಕೋಚವಾಗಿ ಕೈಬಿಡಬಹುದು.

ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ 'ಅಭಿನವ ದಶಕುಮಾರ ಚರಿತ'ವು ಬಳಪವು ಎಂತಹ ಕಳ್ಳತನದ ಸಾಮಗ್ರಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.[7]

ವಿಳಸಿತ ಯೋಗಚೂರ್ಣತತಿ ಕರ್ಕಟರಜ್ಜು ಸುದೀಪವರ್ತಿಗಳ್
ಶಳಭಕರಂಡಕಂ ಮರದ ಮಾಟದ ಪೆರ್ಮಲೆ ಮಾನಸೂತ್ರಕಂ
ಪಳಹಮೆನಿಪ್ಪುಪಾಯಶತಮುಂ ತಳಿದುರ್ಬಿದ ಮುರ್ಬಿನೊಳ್ ನಿರಾ
ಕುಳಮೆನೆ ಕನ್ನಗತ್ತಿಸಹಿತಂ ಪೊಱಮಟ್ಟೆಸಿಳಾಧಿನಾಯಕಾ

ಅಂತು ಸಿದ್ರಿಯುಂ ಮಿಗಿಲಾಗಿಸುವ ಯೋಗಚೂರ್ಣಮುಂ ಮುಗಿಲೊಳ್[8] ಸಿಕ್ಕಿಸಿ ಪಿಡಿದೇಱುವ ವೇಱುವರ್ಗಮುಂ[9] ಸಜ್ಜರಸಮನೂಡಿದ ದೀಪವರ್ತಿಯುಂ ಒಳಗಿರ್ದ ದೀವಿಗೆಯುಂ

---

7 ಅಭಿನವ ದಶಕುಮಾರ ಚರಿತೆ (ಸಂ: ಎಸ್. ಜಿ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಮತ್ತು ಎಂ.ಎ. ರಾಮಾನುಜ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್). 8. 19 ; 8. 19 ವ.

8 ಮುಗಿಲ್ = ಮೇಲ್ಛಾವಣಿಯ ತುದಿ

9 ಇಲ್ಲಿ ಪಾಠದಲ್ಲಿ ಏನೋ ತಪ್ಪಾಗಿದೆ. ವೃತ್ತದಲ್ಲಿ "ಕರ್ಕಟರಜ್ಜು" ಎಂದಿದೆ. ಅದು ಏಡಿಯಂತಹ ಕೊಕ್ಕೆ ಕಾಲುಗಳಿರುವ ಲೋಹದ ಅಥವಾ ಮರದ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುವ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಗದ್ಯಭಾಗದ ಪಾಠವು "ಪಿಡಿದೇಱುವ ಏಡಿವಗ್ಗಮುಂ" ಎಂದಿರಬಹುದು. ಕರ್ಕಟ ರಜ್ಜು = ಏಡಿವಗ್ಗ. "ಎಸಡಿ" ಪ್ರಾಚೀನ ರೂಪವಾದರೂ, ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿಯೇ "ಏಡಿ" ಪದವು ದೊರಕುವುದರಿಂದ ಅವನಿಗಿಂತ ಈಚಿನವನಾದ ಚಾವುಂಡರಸನಲ್ಲಿ ಏಡಿ ಪದವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದು.

ಸಂಧಿಸುವ ಪತಂಗದ ಕರಡಗೆಯುಂ, ಕನ್ನದೊಳ್ ನೀಡಿಯೊಳಗಣೆಚ್ಚರಿಕೆಯುಳ್ಳ ಮರದ ತಲೆಯುಂ, ಒಳಗಣುಗ್ರಾಣಮನರಿಯಲೆಚಿನ ಮಾನಸೂತ್ರಮುಂ, ಕನ್ನದಿಂ ಗಾಳಿ ಬಾರದಂತೆ ಮುಚ್ಚುವ ಪಳಹಮುಂ, ಕನ್ನದೊಳ್ ಸಂಧಿಸಿದ ಕಲ್ಲ ತೆಗೆವಿಕರ್ಗಟಂ, ಮತ್ತಮನೇಕ ಚೌರ್ಯ ಸಾಧನಂಗಳಂ ಕೊಂಡು...."[10]

---

10 ಈ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾದ ದಂಡಿಯ 'ದಶಕುಮಾರ ಚರಿತ'ದಲ್ಲಿ (ಸಂ: ಎಂ.ಆರ್. ಕಾಳೆ, ಮೋತಿಲಾಲ್ ಬನಾರಸಿದಾಸ್, 1966. 4ನೇ ಆವೃತ್ತಿ, ಪುಟ. 77) ಹೀಗಿದೆ—"ತಸ್ಮಿನ್ನೇವ ಚ ಸಾರತಃ ಕರ್ಮತಃ ಶೀಲತಶ್ಚ ಸಕಲಮೇವ ನಗರಮವಧಾರ್ಯ ಧನಾರ್ಜನಟಿಕಾಂತ ಕಲ್ಮಾಷ ಕಾಲತಮೇ ತಮಸಿ ನೀಲನಿವಸನಾರ್ಧೋರುಕ ಪರಿಹಿತೋ ಬದ್ಧತೀಕ್ಷ್ಣ ಕೌಕ್ಷೇಯಕಃ ಫಣಿಮುಖ ಕಾಕಲೀ ಸಂದಂಶಕ ಪುರುಷ-ಶೀರ್ಷಕ ಯೋಗಚೂರ್ಣ ಯೋಗವರ್ತಿಕಾ ಮಾನಸೂತ್ರ ಕರ್ಕಟಕರಜ್ಜು ದೀಪಭಾಜನ ಭ್ರಮರಕರಂಡಕ ಪ್ರಭೃತ್ಯನೇಕೋಪಕರಣಯುಕ್ತೋ ಗತ್ವಾ ಕಸ್ಯಾಚಿಲ್ಲುಬ್ಧೇಶ್ವರಸ್ಯ ಗೃಹೇ ಸಂಧಿಂ ಭಿತ್ವಾ । ಪಟವಾಸ ಸೂಕ್ಷ್ಮಚ್ಛಿದ್ರಾಲಕ್ಷಿತಾಂತರ್ಗೃಹ ಪ್ರವೃತ್ತಿರನ್ಯಥೋ ನಿಜಗೃಹಮಿವಾನುಪ್ರವಿಶ್ಯ ನೀವೀಂ ಸಾರವಹತೀಮಾದಾಯ ನಿರಗಾಮ್...". ಇಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳತನದ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳನ್ನು ಹೇಳಿವೆ. 'ಫಣಿಮುಖ'ವು, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳ ಪ್ರಕಾರ, ಒಂದು 'ಸುರಂಗಸಾಧನ' ಅಥವಾ 'ಖನನ ಸಾಧನ' (=ಅಗೆಯುವ ಅಥವಾ ತೋಡುವ ಸಾಧನ—ಸನಿಕೆಯಂತಹ ಒಂದು ವಸ್ತು). 'ಕಾಕಲೀ' ಸಣ್ಣಗೆ ಸದ್ದು ಮಾಡುವ ಸೀಟಿ. 'ಸಂದಂಶಕ'—ಇಕ್ಕಳ. 'ಪುರುಷ ಶೀರ್ಷಕ'=ಮನುಷ್ಯನ ಮರದ ತಲೆ. 'ಯೋಗಚೂರ್ಣ', ಯೋಗವರ್ತಿಕ, (ವರ್ತಿ=ಬತ್ತಿ), 'ಮಾನಸೂತ್ರ'ಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ. 'ಕರ್ಕಟಕ' ಮತ್ತು 'ರಜ್ಜು' ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಧನಗಳೆಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. "ಕರ್ಕಟಕ"ವು "ಯಂತ್ರಸಾಧನ"ವೆಂದೂ, "ರಜ್ಜು"ವು "ಆರೋಹಣ ಸಾಧನ"ವೆಂದೂ ಅವು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕನ್ನಡದ ಅಭಿನವದಶಕುಮಾರ ಚರಿತದ ಪ್ರಕಾರ "ಕರ್ಕಟಿರಜ್ಜು" ಒಂದು ವಸ್ತು (ಟಿಪ್ಪಣಿ 9 ನೋಡಿ) ಮತ್ತು ಬಹುಶಃ ಅದೇ ಸರಿ. ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಕೊಕ್ಕೆಗಳಿದ್ದು ಮೇಲೆ ಎಸೆದು ಗೋಡೆಗೆ ಸಿಕ್ಕಿ ಹಿಡಿದು ಏರುವುದೇ 'ಕರ್ಕಟಕ ರಜ್ಜು'. ದೀಪಭಾಜನ, ಭ್ರಮರ ಕರಂಡಕಗಳೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ.

ಕನ್ನ ಹಾಕಿದವನು ಒಳಹೋಗುವ ಮೊದಲು ಕೃತಕ ತಲೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಒಳಚಾಚುವುದು, ದೀಪವನ್ನು ನಂದಿಸಲು ಚಿಟ್ಟೆ ಹುಳುಗಳನ್ನು ಬಿಡುವುದು ಇಂತಹ ವಿವರಗಳು ಉಳಿದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ (ಉದಾ: "ಮೃಚ್ಛಕಟಿಕ"). ವಿವರಗಳಿಗೆ, ನೋಡಿ—ಭೀಮರಾವ್ ಚಿಟಗುಪ್ಪಿ: 'ಚೌರ್ಯ ಕರ್ಮ'. ಅಧ್ಯಯನ. ಸಂ: ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಬೆಂಗಳೂರು, 1980. ಪುಟ. 297-307.

ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯ ಮತ್ತು ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳತನದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿರುವ ಸಾಧನಗಳ ವಿವರಗಳು ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ. "ಪಳಹ" ಎಂದರೆ "ಕನ್ನದಿಂ ಗಾಳಿ ಬಾರದಂತೆ ಮುಚ್ಚುವ" ಸಾಧನ ; ಕಳ್ಳ ಹಾಕಿದ ಕನ್ನಗಂಡಿಯಿಂದ ಗಾಳಿ ಒಳಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗಿ ಒಳಗಿರುವವರಿಗೆ ಎಚ್ಚರಾಗಬಾರದೆಂದು ಆ ಕಂಡಿಯನ್ನು ಮುಚ್ಚುವ ಹಲಗೆಯಂತಹ ಒಂದು ಸಾಧನ. "ಪಳಹ"ವೂ ಬಳಪವೂ ಒಂದೇ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಅಭಿನವ ದಶಕುಮಾರ ಚರಿತೆಯ ಮೂಲಪಾಠವು 'ಬಳಹ' (<ಬಳಪ) ಇರಬಹುದು, ಅಥವಾ ಬಳಪಕ್ಕೆ ಪಳಹ (ಬಳಹ) ಎಂಬ ರೂಪಾಂತರವೂ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಬಳಪವು ಕನ್ನಗಳ್ಳತನದಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ಎಂತಹ ಸಾಮುಗ್ರಿಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಬಳಪ (=ಬರಹದ ಸಾಮುಗ್ರಿ), ಬಳಪ (=ಚೋರ ಸಾಧನ) ಇವೆರಡೂ ಒಂದೇ ರೂಪದ ಭಿನ್ನಾರ್ಥಕಗಳು ಮತ್ತು ಭಿನ್ನ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದವು. ಬರಹದ ಸಾಮುಗ್ರಿ ಅರ್ಥದ ಬಳಪವು ದ್ರಾವಿಡ ಶಬ್ದ ; ಚೋರ ಸಾಧನವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಬ್ದ ಬಹುಶಃ ಅನ್ಯದೇಶ್ಯ. ಚಾಂಡರಸನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಪಳಹದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದವು ದಂಡಿಯಲ್ಲಿ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ.

ಚೋರ ಸಾಧನವಾದ ಬಳಪದ ಉಲ್ಲೇಖವು ತೆಲುಗಿನ ಬಸವ ಪುರಾಣವನ್ನನು- ಸರಿಸಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಕಡೆ ಬರುವುದಲ್ಲದೆ, ಕಳ್ಳತನ ಮಾಡುವ ಕಳ್ಳನ ಹಲವು ಉಪಕರಣಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನೂ ಕೊಡುತ್ತವೆ. ತೆಲುಗು "ಬಸವ ಪುರಾಣ"ದಲ್ಲಿ (ಇದರ ನೇರ ಕನ್ನಡ ಅನುವಾದ ಡಾ. ಪಿ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರಿಂದ. ಮುಂದಿನ ವಿವರಗಳು ಅಲ್ಲಿಯವು) ಕತ್ತಿ, ಬಳಪ, "ಕಾವಿಸೀರೆ", ಕತ್ತರಿ ಮರಳು, ಅಕ್ಷತೆ, ಮುಳ್ಳು ಚೆಂಡು, ನೀಲಿಕಪ್ಪಡ, ದಿಂಡು, ಮಂತ್ರದ ಕಾಡಿಗೆ, ಚಂಡವೇದಿ, ಸೆಳೆಗೋಲು, ಒಂದಟ್ಟಿಯ ಕೆರ ಚಪ್ಪಲಿ, ಪೀಪಿ, ಮಸಣದ ಬೂದಿ, ಎಸೆಯುವ ಕಲ್ಲು, ನಾಯ್ಗಳ ಬಾಯ್ಕಟ್ಟು, "ಕೊಂಕಿನ ರಸ", ಕಂಕಟೆ ರಜ್ಜು ಎಂಬ ಕನ್ನಗಳ್ಳ ತನದ ಸಾಧನಗಳ ಹೆಸರಿದೆ[11] (ಇವೆಲ್ಲ ಕನ್ನದ ಬ್ರಹ್ಮಯ್ಯನ ಸಾಧನಗಳು). ಈ ಭಾಗದ ಭೀಮ ಕವಿಯ ಕನ್ನಡಾನುವಾದ ಹೀಗಿದೆ–[12]

---

11 ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥನ ಬಸವ ಪುರಾಣ. (ಅನು : ಪಿ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ) ಸಿರಿಗೆರೆ, 1982, ಪು. 296.

12 ಭೀಮಕವಿಯ ಬಸವಪುರಾಣ. (ಸಂ.ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ). ಧಾರವಾಡ. 1958,30.3-4.

ಕತ್ತಿ ಬಳಹಂ ಮುಳ್ಳುಸೆಂಡು
ಸ್ಮತ್ತ ಬೀಜಂ ಮದ್ದಿನಂಜನ
ಉತ್ತರಣೆ ಬಿತ್ತುಗಳ ಮಸಣದ ಬೂದಿಯುಕ್ತತೆಯು
ಕತ್ತರಿ ಮುಳಲು ಚಂಡವೇದಿಯು
ಕಿತ್ತ ಹಿಡಿಯುಂ ಬಿಡುವ ಕಲ್ಲುಂ
ಸುತ್ತೆ ಮುಖ ಮಾಯುದ ತಿಲಕಮುಂ ಕರ್ಕಟಿಯ ರಜ್ಜು
ನೀಲಗಪ್ಪಡದುಡಿಗೆ ಫಾಳಿಯ
ಸೀಲೆ ಕೊಂಕಿಯನಾರಸಂ ಸೆಳೆ
ಗೋಲು ಒಂವಟ್ಟೆಯ ಕೆರವು ನಾಯಿಗಳ ಬಾಯ್ಕಟ್ಟು
ಓಳಿಯಿಂದಿವು ಮೆಱೆಯೆ ..

ಕನ್ನಡ ಬಸವ ಪುರಾಣವನ್ನನುಸರಿಸಿದ ಮುಂದಿನ ಎರಡು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹುದೇ ಪಟ್ಟಿ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಭೈರವೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಕಥಾಮಣಿ ಸೂತ್ರ ರತ್ನಾಕರದಲ್ಲಿ[13] ಹೀಗಿದೆ :

"ಕಲ್ಯಾಣ ಪಟ್ಟಣದೊಳು ಕನ್ನದ ಬ್ರಹ್ಮಯ್ಯನೆಂಬ ಶರಣನು ಕನ್ನವನಿಕ್ಕಿ ಧನವ ತಂದು ಜಂಗಮಾರ್ಚನೆಯ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕನ್ನಗಳವಿನ ಮುಸ್ತಯಿದೆ ಸಹವಾಗಿ ಪೋಗುವಲ್ಲಿ ಕರ್ಕಟಿಯ ರಜ್ಜು, ಮುಖಮಾಯುದ (ರಜ್ಜು) ತಿಲಕ, ಕತ್ತರಿ ಮುಳಲು, ಉತ್ತರಣೆಯ ಬಿತ್ತುಗಳು, ಮಸಣದ ಬೂದಿಯುಕ್ತತೆಯು, ಮದ್ದಿನಂಜನ, ಉನ್ಮತ್ತ ಬೀಜ, ಮುಳ್ಳುಚೆಂಡು, ನಾಯ್ಗಳ ಬಾಯಕಟ್ಟು, ಸೆಳೆಗೋಲು, ನೀಲಗಪ್ಪಡಮುಡಿಗೆ, ಒಂವಟ್ಟೆಯ ಕೆರಹು ಮೆಟ್ಟಿ ಕಾರ್ಗತ್ತಲೆಯೊಳು ನಡೆದು...."

ಗರಣಿಯ ಬಸವಲಿಂಗ ವಿರಚಿತ "ಬಸವೇಶ್ವರನ ಕಾವ್ಯ"ದಲ್ಲಿ[14] ಆದೇ ಕನ್ನದ ಬೊಮ್ಮಯ್ಯನ ಕಥಾಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿದೆ :

ಉತ್ತರಣಿಯ ಬಿತ್ತುನ್ಮತ್ತದ ಬೀಜವು
ಕತ್ತರಿ ಮುಳಲು ಬಳಪವು
ಸುತ್ತೆ ಪೊತ್ತಿಯು ಚಂಡು ಕತ್ತಿ ಮಸಣದ ಬೂದಿ
ಕಿತ್ತ ಪಡೆಯ ಬಿಡುಗಲ್ಲು

13 ಸಂಪುಟ 1 (ಸಂ : ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ ಮತ್ತು ಎಂ.ಎಸ್. ಸುಂಕಾಪುರ), ಧಾರವಾಡ, 1964, ಪು. 349-50.
14 ಸಂ : ಹ. ಕ. ರಾಜೇಗೌಡ, ಮೈಸೂರು. 1982. 10. 86-88, 10. 97. ಈ ಉಲ್ಲೇಖನಗಳ ಕಡೆ ಗಮನ ಸೆಳೆದವರು ಶ್ರೀ ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ ಅವರು.

ಅಳಿಕದೊಳ್ ಸಾಯದ ತಿಲಕ ಕರ್ಕಟೆರಜ್ಜು
ಸೆಳೆಗೋಲು ಒಂದಟ್ಟೆಗೆಱಹು
ಅಲುಕಿಪ ಮೂಳ್ಬಾಯಿಗಳ ಬಾಯಿಕಟ್ಟು ಪೆ
ರ್ಗಳ ಮದ್ದಿ ಸಂಜನವು

ಉಡಿಗೆ ನೀಲಿಯ ಕಪ್ಪಡ ಮೊದಲಾದವ
ಬಿಡದಳವಡಿಸಿ ರಾತ್ರಿಯೊಳು
ಸಡಗರದಿಂ ಪೋಗಿ ಇಡುಮುಡುಕಿನ ಮನೆ
ಯೊಡೆವೆಡೆ ಪಿಂತೆ ಸಾರ್ದು

....

ನಲಿದು ಕನ್ನದ ಕತ್ತಿ ಬಳಹವ ಬ್ರಹ್ಮಯ್ಯ
ಗಳು ಹಸ್ತದಿಂ ತಮ್ಮ ಕರಕೆ
ತಳುವದೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಳುಕದೆ ಪೋಗಿ ಬಿ
ಜ್ಜಳನ ಬೊಕ್ಕಸವ ತೋಱುವನು

ಕನ್ನದ ಬೊಮ್ಮಯ್ಯನೂ (ಬ್ರಹ್ಮಯ್ಯ), ವಚನಕಾರ ಕನ್ನದ ಮಾರಯ್ಯನೂ ಅಭಿನ್ನರು. ಕನ್ನದ ಮಾರಯ್ಯನ ಮೂರು ವಚನಗಳು ದೊರಕಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಕನ್ನಗತ್ತಿಯ ಹೆಸರಿದೆ, ಬಳಪದ ಹೆಸರಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ (ಉದಾ. ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ) ದೊರಕುವ ಕಳ್ಳತನದ ವಿವರಗಳ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಸಂಪ್ರಬಂಧ ವೊಂದನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ.

"ಸವಣಂ ಬಳಪಂಗೊಳೆ" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಬಳಪವು ಬರಹದ ಸಾಮಗ್ರಿ ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿದೆಯೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೇ ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಜುನ, ಕೃಷ್ಣ, ಇಂದ್ರ, ಭೀಮರದು ದೈಹಿಕ ಯುದ್ಧವಾದರೆ ಸವಣನದು ಬೌದ್ಧಿಕ ಯುದ್ಧ. ಅರ್ಜುನ ಮೊದಲಾದವರಿಗೆ ಬಿಲ್ಲು ಮುಂತಾದುವು ಆಯುಧಗಳಾದರೆ ಸವಣನ ಆಯುಧ ಅವನ ಕೈಯ ಬಳಪ (ಲೇಖಣಿ). ಅವನು ಬಳಪವನ್ನು ಹಿಡಿದನೆಂದರೆ ಅವನನ್ನು ಪಾಂಡಿತ್ಯದಲ್ಲಾಗಲಿ ಕಾವ್ಯ ರಚನೆಯಲ್ಲಾಗಲೀ ಯಾರೂ ಸೋಲಿಸಲಾರರು. ಹಿಂದೆ, ಲೇಖಕರು ಮೊದಲು ಹಲಗೆಯ ಮೇಲೆ ಬಳಪದಿಂದ ಕೃತಿ ರಚನೆ ಮಾಡಿ ಬಳಿಕ ಅದನ್ನು ಓಲೆಗರಿಗೆ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವರ್ಗಾಯಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ಸಂಗತಿ. (ನೋಡಿ—"ಹಲಗೆ ಬಳಪವ ಹಿಡಿಯದೊಂದಗ್ಗಳಿಕೆ...."— ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ. ತಾನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಹಲಗೆ ಮೇಲೆ ಬರೆಯದೆ ನೇರವಾಗಿ ಓಲೆಗರಿಯ ಮೇಲೆ ಬರೆಯುತ್ತೇನೆ ಎಂಬ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನದು).

"ಸವಣ" ಯಾರು ? ಇದು ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಒಬ್ಬ ಜೈನ ವಿದ್ವಾಂಸ ಅಥವಾ ಕವಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ತಿಳಿದ ಮಟ್ಟಿಗೆ

'ಸವಣ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣ ಪತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪೊನ್ನ ಕವಿಗಿತ್ತು. ಅವನಿಗೆ ಇದ್ದ ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲಿ "ಕುರುಳ್ಗಳ ಸವಣ" ಎಂಬುದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೂ[15] ತನ್ನನ್ನು ತಾನು "ಸವಣ" ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಎರಡು ಕಡೆ ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಈ ಪದ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿ :[16]

ಅತಿ ಗಂಭೀರಸ್ಫುಟೋಕ್ತಿ ಪ್ರಕ್ರಮದೊಳೊಡಂಬಟ್ಟೊಪ್ಪೆ ಕೇಳ್ವಂ ಬಹು
ಪ್ರತತನಲ್ಪಪ್ರಕಾಶನ್ನದಾರ ಕವಿಗಂ ನುಣ್ಪಿಂಪಿನೊಳ್ ಕೂಡೆ ಪಂ
ಡಿತರುಂ ಮೂರ್ಖರುಮೆಕ್ಕೆಯಿಂ ಪೊಗಳೆ ಪೇಳಿಲ್ ಬಾಜಿಸಲ್ಕಂ ಸರ
ಸ್ವತಿಯುಂ ಸಾಧಿಸೆ ಸಂದ ಸಯ್ಪು ಸವಣಂಗಕ್ಕುಂ ಪೆಱಂಗಕ್ಕುಮೇ
ಭುವನದ ಕನ್ನಡ ಸಕ್ಕದ
ಗವಿಗಳ್ ಸಲೆ ಸಾಲೆ ಸೋಲೆ ಸವಣಂಗಿತ್ತಂ
ಸವಿವೇಕಮುಭಯ ಕವಿಚ
ಕ್ರವರ್ತಿವೆಸರಂ ನಿಜಾಹಿತೋಷ್ಟಂ ಕೃಷ್ಣಂ

ಇಲ್ಲಿಯ ಸವಣ ಪೊನ್ನನೇ. ಈ ಕವಿ ತನ್ನ ಬಗ್ಗೆ ಅಪಾರ ಆತ್ಮ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು, ತನ್ನ ಎದುರಿಗೆ ಕವಿ, ಗಮಕಿ, ವಾದಿ, ವಾಗ್ಮಿಗಳೇನಾದರೂ ಬಂದು ಸವಾಲು ಹಾಕಿದರೆ ಅವರ ಕವಿತ್ವದ ಗಮಕಿತ್ವದ ವಾದಿತ್ವದ ವಾಗ್ಮಿತ್ವದ ಅಹಂಕಾರ ದರ್ಪಗಳನ್ನು ತಾನು ಕೆಡಿಸದೆ ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಸವಾಲು ಹಾಕಿದ್ದಾನೆ, ತನ್ನ "ಶಾಂತಿ ಪುರಾಣ"ದಲ್ಲಿ.

ಇದಿರ್ಗೆ ಬರೆ ಪೊನ್ನಿಗಂ ಕಿಡಿ
ಸದಿರಂ ಕವಿ ಗಮಕಿ ವಾದಿ ವಾಗ್ಮಿಗಳ ಕವಿ
ತ್ವದ ಗಮಕಿತ್ವದ ವಾದಿ
ತ್ವದ ವಾಗ್ಮಿತ್ವದ ಪೊಡರ್ಪುಮಂ ದರ್ಪಮುಮಂ[17]

ಇಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಹೋರಾಟದ ಮನೋಭಾವವೇ "ಸವಣಂ ಬಳಸಂಗೊಳೆ" ಎಂಬ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಸವಣನು ಬೇರೆ ಯಾರೂ ಅಲ್ಲ, ಪೊನ್ನ ಕವಿಯೇ ಇರಬೇಕು. ಅದು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅವನ್ನು

---

15 ಶಾಂತಿ ಪುರಾಣ (ಸಂ. ಹಂಪ. ನಾಗರಾಜಯ್ಯ). 1,10; 1.11;12.70;12.71; 12.72.

16 ಅದೇ. 1.8 ; 1.9.

17 ಅದೇ. 12.64. ಅದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿ—"ಉಯ್ವ ಕಪಾಟೋದ್ಘಾಟನೋಳ್ | ತೊಟ್ಟು ಸಗಂಬೋಲ್ ನೃಪೇಂದ್ರ ಸಭೆಯೊಳು ಕೋಳ್ ! ಕ್ಕಾಯ್ದು ಬಾಗಿಲ ನೆಲೆಯೊಳ್ ! ಪೊಣ್ಣಂ ಕವಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಕವೀಶ್ವರನುಂ !" (ಅದೇ. 12.73)

ಬರೆದವನು ಪೊನ್ನನೇ ಆಗಿದ್ದು, ಆ ಪದ್ಯವು (“ಸವಣಂ ಬಳಪಂಗೊಳೆ”) ಆವನ ಇನ್ನೂ ಅಲಭ್ಯವಾಗಿರುವ “ಭುವನೈಕರಾಮಾಭ್ಯುದಯ”ದ ಮೊದಲ ಅಥವಾ ಕೊನೆಯ ಆಶ್ವಾಸದ ಕವಿಯ ಸ್ವವಿಷಯಕ, ಸ್ವಪ್ರಶಂಸೆಯ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿರ ಬೇಕು (“ಭುವನೈಕರಾಮಾಭ್ಯುದಯ”ದ ಹಲವು ಪದ್ಯಗಳು ಈಚಿನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಉದ್ಧೃತವಾಗಿದ್ದು ಹಲವನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ)[18].

---

18 ಮೇಲಿನ ‘ಸವಣ’ನು ಪೊನ್ನನೇ ಇರಬಹುದೆಂಬ ಅಂಶವನ್ನು ಶ್ರೀ ಸೀತಾರಾಮ ಜಾಗೀರದಾರರು ಈಗಾಗಲೇ ಗುರುತಿಸಿರುವ ಅಂಶವು ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆದಾದ ಮೇಲೆ ನನ್ನ ನೆನಪಿಗೆ ಬಂದಿತು. (‘ಪೊನ್ನನ ಭುವನೈಕರಾಮಾಭ್ಯುದಯ’, ಅಧ್ಯಯನ, ಪು. 515).

ಕರ್ನಾಟಕದ ಜೈನಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧ ಮತ್ತು ಅಹಿಂಸೆಗಳ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ*

I

ಸೋಮದೇವನ ಯಶಸ್ತಿಲಕ ಚಂಪುವಿನಲ್ಲಿ "ಧರ್ಮವೆಂದರೇನು ?" ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ಕೇಳಿ ಅದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಉತ್ತರವನ್ನು ನೀಡಿದೆ : "ಯಾವುದು ಎಲ್ಲಾ ಜೀವಿಗಳಿಗೂ ದಯೆಯನ್ನು ತೋರುವುದೋ ಅದೇ ಧರ್ಮ."[1] ಪಂಪನ ಆದಿ ಪುರಾಣದ ಪ್ರಕಾರ (2.7) ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಅಂಗಗಳು ಇವು—ದಯೆ, ದಾನ, ತಪ, ಶೀಲ. ಇವುಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಧರ್ಮವು ಭವದಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿರುವ ಜನರನ್ನು ಎತ್ತಿ ಮುಕ್ತಿಗೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುತ್ತದೆ, ಎಂದು ಪಂಪನ ಹೇಳಿಕೆ.[2] ಇಂತಹ ನೂರಾರು ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ದಯೆ ಅಥವಾ ಅಹಿಂಸೆಯೇ ಜೈನಧರ್ಮದ ಅಡಿ ಗಲ್ಲೆಂಬುದನ್ನು ಸಾರಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. ("ಜೀವದಯೆ ಜೈನಧರ್ಮಂ".)

ಅಹಿಂಸೆ ಎಂದರೆ ಕೊಲೆಯ ನಿಷೇಧ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ; ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಹಿಂಸೆ ಗಳಿಂದಲೂ ದೂರವಿರುವುದನ್ನು ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬೈಗಳು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಹಿಂಸೆಯೇ ಆಗಬಹುದು. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಹಿಂಸಿಸಬೇಕೆಂಬ ಭಾವನೆಯೂ ಕೂಡ ಅಥವಾ ಜೀವಿಗಳಿಗೆ ಕೆಡಕು ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವ ಒಂದು

---

* 18-3-75 ರಂದು ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಭಾಗದಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡಿಸಿದ್ದ "ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಕೊಡುಗೆ" ಎಂಬ ವಿಚಾರ ಗೋಷ್ಠಿಯ ಮುಂದೆ ಮಂಡಿಸಿದ ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಂಪ್ರಬಂಧದ ಕನ್ನಡ ರೂಪ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಸಂಪ್ರಬಂಧವು ಪುಣೆ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಪ್ರಕಟಿಸುವ *Indian Philosophical Quarterly* (III. i: Oct 1975) ಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ.

1 K.K. Handiqui : *Yashastilaka and Indian Culture*, pp. 246-7 "ಕೋಃ ಭಗವಸ್ಮಿಹ ಧರ್ಮ ಯತ್ರ ದಯಾ ಭೂತ ಸರ್ವ ಸತ್ವಾನಾಂ."

2 "ಭವವಾರಾಶಿನಿಮಗ್ನರಂ ದಯೆ ದಾನಂ ತಪಂ ಶೀಲಮೆಂಬಿನಿತೆ ಸೋಪಾನಾಗಿರೆ ಸಂದ ಧರ್ಮಮೆ ನಲಿಂ ಪೊತ್ತೆತ್ತುಗುಂ ಮುಕ್ತಿಸದ್ಮಪ್ರಾಸಾದಂಬರಂ"

ಆಲೋಚನೆ ಅಥವಾ ಸಂಕಲ್ಪವೂ ಕೂಡ ಹಿಂಸೆಯೇ. ನಿಜವಾದ ಅಹಿಂಸೆ ಅಂತಹ ಆಲೋಚನೆ ಅಥವಾ ಸಂಕಲ್ಪಗಳಿಂದಲೂ ಮುಕ್ತವಾಗಿರಬೇಕು. ಜೈನ ಸನ್ಯಾಸಿಯಾದವನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ 'ಮಹಾವ್ರತ'ಗಳಲ್ಲಿ ಅಹಿಂಸೆಯೂ ಒಂದು ; ಮತ್ತು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಅಹಿಂಸೆಯೇ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಅವನು ಅಹಿಂಸಾ ವ್ರತವನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಮತ್ತು ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಪರಿಪಾಲಿಸಬೇಕು. ತಿಳಿದೋ ತಿಳಿಯದೋ ಮಾಡುವ ಅಥವಾ ಮಾಡಬಹುದಾದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಹಿಂಸಾ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣ ವರ್ಜಿಸಬೇಕು.

ಇತರ ಎಲ್ಲ ಧರ್ಮಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೆ ಜೈನಧರ್ಮದಲ್ಲೂ "ಸನ್ಯಾಸಿಯ ನಡವಳಿಕೆಯೇ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಮಾದರಿ. ಗೃಹಸ್ಥನಾದವನು ಆ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಅನುಸರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ರತಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಆ ಮಾದರಿಯ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಹೋಗಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ."[3]

ಗೃಹಸ್ಥ ಅಥವಾ ಶ್ರಾವಕರಿಗೆ ವಿಧಿಸಲಾದ ವಿಶಿಷ್ಟ ವ್ರತಗಳು 'ಮಹಾವ್ರತ'ಗಳಷ್ಟು ಕಠಿಣವಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಅವುಗಳನ್ನು 'ಅಣುವ್ರತ'ಗಳೆಂದು (ಚಿಕ್ಕ ವ್ರತಗಳು) ಕರೆಯುವುದು. ಅಣುವ್ರತಗಳು ಐದು – ಆದ್ದರಿಂದ ಅವನ್ನು 'ಪಂಚಾಣು ವ್ರತ'ಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.[4] ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದು 'ಪ್ರಾಣಾತಿಪಾತ ವಿರಮಣವ್ರತ'—ಈ ವ್ರತದ ಪ್ರಕಾರ ಶ್ರಾವಕನು ಯಾವುದೇ ಜೀವಿಯನ್ನು ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಉದ್ದೇಶಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಕೊಲ್ಲಕೂಡದು ಅಥವಾ ಹಿಂಸಿಸಲೂಕೂಡದು.

ವ್ಯವಹಾರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದರೆ ಇಂತಹ ವ್ರತವು ಮನುಷ್ಯನಿಂದ ಎಂದೆಂದಿಗೂ ಸಾಧಿಸಲಾಗದಂತಹ ಆದರ್ಶವೆಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಅನ್ನಿಸಿದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಒಬ್ಬ ಸನ್ಯಾಸಿ ಯುದ್ಧ ಮಾಡದೇ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಗೃಹಸ್ಥರೇ ಬಹುಪಾಲು ಇರುವ ಸಮಾಜವೊಂದು ಜಯಾಕಾಂಕ್ಷೆಯಿಂದಲೋ ಆತ್ಮರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿಯೋ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡದೇ ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಜೈನಧರ್ಮವು ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು

3 Jacobi : 'Jainism' (Encyclopaedia of Religion and Ethics)

4 "ಕೊಲೆ, ಪುಸಿ, ಕಳವು, ಪರದಾರ, ಅತಿಕಾಂಕ್ಷೆ ಎಂಬಿವಂ ತೊರೆವುದು ಅಣುವ್ರತಂಗಳ್" (ಮಾಘಣಂದಿಯ ಪದಾರ್ಥಸಾರ. ಸಂ. ಎಂ.ಸಿ. ಪದ್ಮನಾಭಶರ್ಮ, ಪು. 149)

ಗುರುತಿಸಿದೆ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ತನ್ನದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಬಿಡಿಸಲೂ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಸಾಧಾರಣವಾಗಿ ಶ್ರಾವಕನಾದವನು ತನ್ನ ಬಳಿ ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಇರಿಸಿಕೊಳ್ಳು ವಂತಿಲ್ಲ. ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರೆಯವರಿಗೆ ಸರಬರಾಜು ಮಾಡುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲ. ಅವನು ಅಣುವ್ರತಗಳಿಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುವಂತಹ ಮೂರು 'ಗುಣವ್ರತ'ಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕೆಂಬ ನಿಯಮವನ್ನು ವಿಧಿಸಲಾಗಿದೆ. 'ಅನರ್ಥದಂಡ ವಿರತಿ' ಎಂಬುದು ಈ ಗುಣವ್ರತಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. 'ಅನರ್ಥದಂಡ ವಿರತಿ'ಯ ಪ್ರಕಾರ— ಶ್ರಾವಕನು ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಾಗಲೀ ಶಸ್ತ್ರವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಬೋಧಿಸುವುದಾಗಲೀ ಪಾಪ ಕೃತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ತತ್ವರತ್ನ ಪ್ರದೀಪಿಕೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ (ಪು. 277)–ಶಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಹಿಂಸೆಯ ಒಂದು ಪ್ರಕಾರವೇ ಆದಕಾರಣ ಅದನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬೇಕು. ("ವಿಷ ಕಂಟಕ ಶಸ್ತ್ರ ಅಗ್ನಿ ರಜ್ಜುಕ ದಂಡಾದಿಹಿಂಸೋಪಕರಣಪ್ರದಾನಂ ಹಿಂಸಾಪ್ರದಾನಂ")

ಶ್ರಾವಕನನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ[5] :

1 ಸಂಕಲ್ಪೀ

2 ವಿರೋಧೀ

3 ಆರಂಭೀ

4 ಉದ್ಯೋಗೀ

ಒಬ್ಬ ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಾಗಲೋ ಇತರರ ರಕ್ಷಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿರುವಾಗಲೋ ಮಾಡಿದ ಹಿಂಸೆಯೇ ವಿರೋಧೀ ಹಿಂಸಾ. ತನ್ನ ನಾಡನ್ನೋ ಧರ್ಮವನ್ನೋ ಸಂರಕ್ಷಿಸಲಿಕ್ಕಾಗಿ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಎದುರುಬಿದ್ದ ಕಳ್ಳರನ್ನು ಕೊಲ್ಲುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರಬಹುದು. ಮೇಲಿನ ನಾಲ್ಕು ಹಿಂಸೆಗಳಲ್ಲಿ ಬೇಕೆಂದೇ ಮಾಡುವ ಹಿಂಸೆಯಾದ 'ಸಂಕಲ್ಪೀ'ಯನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತ್ಯಜಿಸ ಬೇಕು. ಉಳಿದ ಮೂರು ಹಿಂಸೆಗಳೂ—ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದವು: ಆದರೂ ಇಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರಾವಕನು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಇರಬೇಕೆಂದೂ ಆದಷ್ಟು ಸಂಯಮ ವನ್ನು ತೋರಬೇಕೆಂದೂ ಎಚ್ಚರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಜೈನಧರ್ಮದ ನೀತಿ ನಿಯಮಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜೆ. ಜೈನಿಯವರು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ : "ಜೈನನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು (Jaina Ethics) ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಜನರನ್ನೂ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ–ರಾಜರು,

---

5 ಹೀರಾಲಾಲ್ ಜೈನ್ : ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಜೈನಧರ್ಮದ ಕೊಡುಗೆ. (ಅನು-ಮಿರ್ಜಿ ಅಣ್ಣಾರಾವ್), ಪು. 318.

ಯೋಧರು, ವರ್ತಕರು, ಕುಶಲಕರ್ಮಿಗಳು, ರೈತರು, ಜೀವನದ ನಾನಾ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿರುವ ಎಲ್ಲ ಸ್ತ್ರೀ ಪುರುಷರಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸುವಂತೆ ರೂಪಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಜೈನ ನೀತಿ ನಿಯಮಾವಳಿಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಅತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠರಾದವರು ತಮ್ಮ ಕೆಲಸ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಸೂಕ್ತ ಮಾರ್ಗದರ್ಶನವನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಕನಿಷ್ಠವರ್ಗದವರೂ ಆ ನಿಯಮಾವಳಿಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬಹುದು. 'ನಿನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನು ಮಾಡು, ಎಷ್ಟು ಸಾಧ್ಯವೋ ಅಷ್ಟು ಸೌಮ್ಯವಾಗಿ ಮಾಡು'–ಇದು ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಮುಖ್ಯ ಬೋಧನೆಯ ಸಾರಾಂಶ. ಅಹಿಂಸೆಯು ಒಬ್ಬನ ಕರ್ತವ್ಯಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಲಾರದು. ರಾಜನೋ, ನ್ಯಾಯಾಧೀಶನೋ ಕೊಲೆಪಾತಕನನ್ನು ಗಲ್ಲಿಗೇರಿಸುವ ಪ್ರಸಂಗ ಬರಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಜೈನಧರ್ಮವು ಒಂದು ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ವಿಧಿಸುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ ಸೈನಿಕನೊಬ್ಬ ಯುದ್ಧರಂಗದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಮಾಡುವುದು. ಪೂರ್ವಗ್ರಹದಿಂದ ಹೊರಟ ವಿಕೃತ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಮಾತ್ರ ಜೈನಧರ್ಮವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಮಾಡಿವೆ."[6]

ಇದು ಜೈನಧರ್ಮವು ಯುದ್ಧವನ್ನು ಕುರಿತಾದ ತತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ತಳೆದಿರುವ ನಿಲುವಿನ ಸಾರಾಂಶ. ಜೈನಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧವು ಸ್ವರಕ್ಷಣೆಗೆ ಮಾತ್ರ, ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕಲ್ಲ. ತನ್ನ ಅಥವಾ ದೇಶದ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ನೆಪದಲ್ಲೂ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಯುದ್ಧ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದಾಗಲೂ ಹಿಂಸೆಯು ಕನಿಷ್ಠ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿರಬೇಕು.

II

ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಅಥವಾ ಧರ್ಮದ ನಂಬಿಕೆ, ಆದರ್ಶ, ಆಸೆ, ಆಕಾಂಕ್ಷೆಗಳನ್ನು ಕಥಾರೂಪವಾಗಿ ಹಿಡಿದಿಡುವ ಪುರಾಣ ಕತೆಗಳು ಏನು ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ. ಜೈನಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ತೀರ್ಥಂಕರರೆಲ್ಲರೂ ಕ್ಷತ್ರಿಯರು. ಜೈನಧರ್ಮವಂತೂ, ಉಳಿದ ವರ್ಣಗಳಿಗಿಂತ ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವರ್ಣವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ತನ್ನ ಸಮಯ ಪರೀಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ (2.23), ಕ್ಷತ್ರಿಯನೇ ಭೂಮಿಗೆ ಒಡೆಯನೆಂದೂ ಅವನೇ ಶ್ರೇಷ್ಠನೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಮೊದಲನೆಯ ತೀರ್ಥಂಕರನೇ ಬ್ರಾಹ್ಮಣವರ್ಣವನ್ನುಳಿದು ಉಳಿದ ಮೂರು ವರ್ಣಗಳನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಕ್ಷತ್ರಿಯ ವರ್ಣಕ್ಕೆ ಅವನು ಮಾಡಿರುವ ಕರ್ತವ್ಯ ನಿಯಮಗಳು ಇವು—ಸತ್ಯ, ತ್ಯಾಗ, ಪ್ರಜಾಪಾಲನ, ಶರಣಾಗತ ರಕ್ಷಣ, ಪ್ರಹರಣ ಮತ್ತು ಕ್ಷಮಾ ಇತ್ಯಾದಿ (ಪಂಪನ

6 Outlines of Jainism (1940), p. 72

ಆದಿಪುರಾಣ, 8.73, ಪ). ಶಾಂತಿನಾಥನ ಸುಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಅತಿಬಳ ರಾಜನನ್ನು 'ಜಿನಪಾದ ಪಂಕಜ ಭ್ರಮರ'ನೆಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ, ಅವನು ತನ್ನ ದೇಶ ಮತ್ತು ಪ್ರಜೆಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಖಡ್ಗಧಾರಿಯೂ ಆಗಿದ್ದನೆಂದು ನಿರೂಪಿಸಲಾಗಿದೆ. (ಸುಕುಮಾರಸ್ವಾಮಿ ಚರಿತೆ, 1.79-80.) ಸೋಮದೇವ ತನ್ನ ನೀತಿವಾಕ್ಯಾಮೃತದಲ್ಲಿ, ತನ್ನ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳದ ದೊರೆಯು ಕರ್ತವ್ಯಭ್ರಷ್ಟನಾಗುತ್ತಾನೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ದೊರೆ ಯಶೋಧರನ ಖಡ್ಗವು ಶತ್ರುಗಳ ರಕ್ತದಿಂದ ಒದ್ದೆಯಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು ಎಂದು ಜನ್ನ ತನ್ನ ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇವೇ ವ್ಯಕ್ತಿ, ಹಿಟ್ಟಿನಿಂದ ಮಾಡಿದ ಕೋಳಿಯನ್ನು ಬಲಿಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ 'ಪಾಪ ಕರ್ಮ'ವನ್ನೆಸಗಿದಂತಾಯ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಹಿಂಸೆಯು ಸಂಕಲ್ಪ ಹಿಂಸೆಯೇ. ಅವನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಣಿಹಿಂಸೆ ಮಾಡದಿದ್ದರೂ, ತಾನು ಬಲಿಯಾಗಿ ಏನನ್ನೋ ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬ ಹಿಂಸಾಭಾವದಿಂದ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವನಿಂದ ಸಾಧ್ಯವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಈ ಹಿಂಸೆಯಿಂದಾಗಿ ಅವನು ಅನೇಕ ಭವಭವಗಳಲ್ಲಿ ತೊಳಲಬೇಕಾಯಿತು. ಜೀವಂಧರನ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸತ್ಯಂಧರನೂ ಅವನ ಮಗ ಜೀವಂಧರನೂ ಅನೇಕ ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡುವುದನ್ನು ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ, ಜೀವಂಧರನು ತನ್ನ ರಾಜ್ಯತ್ಯಾಗ ಮಾಡುವಾಗ ತನ್ನ ಮಗನಿಗೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಹೆದರಿ ಓಡಿಹೋಗಬಾರದೆಂದೂ 'ಧರ್ಮ'ವನ್ನು ಬಿಡಬಾರದೆಂದೂ, ಜಿನಪಾದವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬಾರದೆಂದೂ ಬುದ್ಧಿವಾದ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ("ಧುರದೊಳೋಡದಿರು, ಧರ್ಮವ ತೊರೆಯದಿರು, ಜಿನಪಾದಪದ್ಮವ ಮರೆಯದಿರು.") ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಕತೆಗಳಿಂದ ಒಂದು ಅಂಶವಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ—ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವುದಾಗಲಿ ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಹಿಂಸೆಯಾಗಲಿ ಕ್ಷತ್ರಿಯನ ವೃತ್ತಿಯ ಒಂದು ಭಾಗ, ಅದು 'ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಧರ್ಮ'. ವ್ಯಾಪಾರಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ, ರೈತ ಹೊಲ ಉಳುತ್ತಾನೆ, ನೇಯ್ಗೆಯವನು ನೇಯುತ್ತಾನೆ; ಅಂತೆಯೇ ಸೈನಿಕ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯುದ್ಧವೆನ್ನುವುದು ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನೇ ಒಳ್ಳೆಯದೂ ಅಲ್ಲ, ಕೆಟ್ಟದೂ ಅಲ್ಲ. ಉಳುವಾಗ ರೈತ ಅನೇಕ ಜೀವಿಗಳನ್ನು ಹಿಂಸಿಸುತ್ತಾನೆ: ಆದರೆ ಅದು ಅವನ ಸಂಕಲ್ಪದಿಂದಲ್ಲ. ಆಗಲೂ ಅವನು ಹಿಂಸೆಯನ್ನು ಕನಿಷ್ಠ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಒಬ್ಬ ಸೈನಿಕನೂ. ಜೈನಯೋಧ ತನ್ನ ಶತ್ರುವಿನ ಬಗ್ಗೆ ದ್ವೇಷ ಭಾವನೆಯನ್ನು ತಾಳಬಾರದೆಂದು ಜೈನ ಧರ್ಮವು ಬೋಧಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅವನು ಹಿಂಸೆಯಲ್ಲೂ ಸಂಯಮವನ್ನು ತೋರಬೇಕು. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ, ಸೈನಿಕನೊಬ್ಬ ತನ್ನ ವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿಯೂ ತನ್ನ ಮತಧರ್ಮವನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಯುದ್ಧಗಳು ಆತ್ಮರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ಜೈನ ನೀತಿಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಕಾರ ರಾಜರು ತಮ್ಮ ರಾಜ್ಯಗಳಿಂದ ಹೊರಗೆ ಹೋಗಿ ಬೇರೆ ದೇಶಗಳನ್ನು ಕಬಳಿಸುವುದು ನಿಷಿದ್ಧವಾದುದು. ರತ್ನಾಕರನ ಭರತೇಶ ವೈಭವದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭರತನು ತನ್ನ ದಿಗ್ವಿಜಯದ ಪ್ರಾರಂಭದಲ್ಲಿ ಜಿನನನ್ನು ಅರ್ಚಿಸಿ ಹರಕೆಯನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಮರಿಸಬಹುದು. (ಆದರೂ, ಜೈನ ಕವಿಗಳ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಭರತನ ದಿಗ್ವಿಜಯ ಅಹಂಕಾರ ಮೂಲದ್ದು.) ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದಂತೆಯೇ ಜೈನ ಧರ್ಮವೂ ಕೂಡ ಲೌಕಿಕವಿಜಯಕ್ಕಿಂತ ಧರ್ಮವಿಜಯಕ್ಕೇ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯವನ್ನು ನೀಡಿದೆ. ತೀರ್ಥಂಕರರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಧರ್ಮವಿಜಯಗಳನ್ನು ಎಲ್ಲ ಜೈನ ಕವಿಗಳೂ ಮನಸಾರೆ ಹೊಗಳಿದ್ದಾರೆ.

III

ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗೆ ಜೈನಧರ್ಮವು ನೀಡಿರುವ ಅಮೂಲ್ಯ ಕೊಡುಗೆಗಳು ಹಲವಾರು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ವೀರಪರಂಪರೆಗೆ ಅದರ ಕೊಡುಗೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾದುದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಅಹಿಂಸೆಗೆ ಅತಿ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅದನ್ನೊಂದು ಅತ್ಯುನ್ನತ ಆದರ್ಶವೆಂದು ಘೋಷಿಸುವ ಧರ್ಮವೊಂದಕ್ಕೆ ಬಹುದೊಡ್ಡ ವೀರರು ಅಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಅನುಯಾಯಿಗಳಾಗಿರುವುದು ವಿಲಕ್ಷಣ ಸಂಗತಿಯಾಗಿ ತೋರಬಹುದು. ಈ ಮುಂಚೆ ನಾವು ನೋಡಿದಂತೆ ಜೈನಧರ್ಮವು ಯುದ್ಧವನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ಜೊತೆಗೇ ಅದು ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೂ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುವುದನ್ನು ಎತ್ತಿ ಕೊಂಡಾಡಲಿಲ್ಲವೆನ್ನುವುದನ್ನು ನಾವು ನೆನಪಿಡಬೇಕು. ಜೈನ ಧರ್ಮವು ಕೇವಲ ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ತನ್ನ ನೀತಿಸಂಹಿತೆಯಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸ್ಥಾನ ಕಲ್ಪಿಸಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇದನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯ ಶ್ರಾವಕರು ಅರಿತಿದ್ದರೆಂಬುದು ಬಹಳ ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದವಾದುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದನ್ನು ಅವರು ಅರಿತಿದ್ದರೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ, ಕೊಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಜೈನ ಸಂಹಿತೆಯು ವಿಧಿಸಿರುವ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ಅಕ್ಷರಶಃ ಅನುಸರಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯದ ಮಾತೇ ಸರಿ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ—ಒಬ್ಬ ದೊರೆ ಆತ್ಮರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿಯೇ ಯುದ್ಧ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ಯಾರೇ ಆಗಲಿ ತನ್ನ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ದ್ವೇಷಿಸದಿರಲು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ಸೈನಿಕ ಯುದ್ಧ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಆದಷ್ಟು ಕಡಮೆ ಹಿಂಸೆ ಮಾಡಬೇಕೆನ್ನುವುದನ್ನು ಅನುಸರಿಸುವುದು ಹೇಗೆ ? ಹೀಗಿದ್ದರೂ ಜೈನ ಧರ್ಮವು ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಯೋಧರನ್ನು ಕಂಡಿತು ಎಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ.

ಜೈನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಅಪ್ರಮುಖ, ಪ್ರಮುಖ ರಾಜ ವಂಶಗಳು ಆಶ್ರಯ ನೀಡಿದ್ದುವಲ್ಲದೆ, ಕೆಲವು ದೊರೆಗಳು ಅದರ ನಿಷ್ಠಾವಂತ

ಅನುಯಾಯಿಗಳೂ ಆಗಿದ್ದರು. ಗಂಗರ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವಂತೆ,[7] ಸಿಂಹಣಂದಿ ಎಂಬ ಜೈನ ಮುನಿಯೇ ಆ ವಂಶವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಮಾಧವನನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸಿದನು. ಈ ಮಹಾಮುನಿಯು ಮಾಧವನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಕೆಲವು ನೀತಿ ಬೋಧೆಗಳು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಅಪಾಯ ಬಂದರೂ ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯಿಂದ ಓಡಿ ಹೋಗಬೇಡ ಎಂಬುದು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ("....ಆಹವಾಂಗಣದೊಳೋಡಿ-ದೊಡಂ ಕಿಡುಗುಂ ಕುಲವ್ರತಂ"). ಮಾಧವನ ಬಳಿಕ ಬಂದ ಅನೇಕ ದೊರೆಗಳು ಜೈನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಅದರ ಪ್ರಗತಿಗಾಗಿ ತಮ್ಮ ಸರ್ವಸ್ವವನ್ನೇ ಅರ್ಪಿಸಿದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಆಳಿದ ಮಾರಸಿಂಹನೂ ಒಬ್ಬ. ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ ಒಂದು ಶಾಸನ ಅವನ ಸಲ್ಲೇಖನ ಮರಣವನ್ನು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದೆ.[8] ಅವನನ್ನು ದೊಡ್ಡ ಶೂರನೆಂದೂ ಅನೇಕ ಕೋಟೆಗಳನ್ನು ಗೆದ್ದವನೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ಕೀರ್ತಿಸಿದೆ. ತನ್ನ ವಿಜಯಗಳಿಂದ ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಹಣವನ್ನೆಲ್ಲ ಧರ್ಮಕ್ಕಾಗಿ ವಿನಿಯೋಗಿಸಿದನೆಂದು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ. ("ಪಲವೆಡೆಯೊಳ್ ಅರಿಯರಂ ಸಿರಿಯುರುಮುಂ ಕಾದಿ ಗೆಲ್ದು ಪಲವೆಡೆಗಳೊಳಂ ಮಹಾಧ್ವಜಮನೆತ್ತಿಸಿ ಮಹಾದಾನಂಗೆಯ್ದು ನೆಗಳ್ದ ವಿದ್ಯಾಧರಂ....ಧರ್ಮಾವತಾರಂ ಕದನ ಕರ್ಕಶಂ....") ಬಾದಾಮಿ ಚಾಲುಕ್ಯರು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಶೈವರೋ ವೈಷ್ಣವರೋ ಆಗಿದ್ದರು. ಆದರೂ ಅವರು ಜೈನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ನೀಡಲು ಹಿಂದೆಗೆಯಲಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಇಮ್ಮಡಿ ಪುಲಿಕೇಶಿಯ ದಿಗ್ವಿಜಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ರವಿಕೀರ್ತಿಯ ಐಹೊಳೆ ಶಾಸನವನ್ನು ನೆನೆಯಬಹುದು. ರವಿಕೀರ್ತಿಯು ಬಸದಿಯೊಂದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಸಂಗತಿ ಅಲ್ಲಿ ಬಂದಿದೆ. ಚಾಲುಕ್ಯರ ಬಳಿಕ ಬಂದ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರು ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ರಾಜರಿಂದ ದೊರಕಿದ್ದ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದರು ಅವರಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹರೆಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. 850ರ ಅಮೋಘವರ್ಷ ನೃಪತುಂಗ, ಮತ್ತು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿದ್ದ ಇಂದ್ರರಾಜ. ಈ ಇಂದ್ರರಾಜನ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತವನ್ನೂ ಸಮಾಧಿ ಮರಣವನ್ನೂ ಕ್ರಿ.ಶ. 982ರ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಶಾಸನವು[9] ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಅವನನ್ನು 'ಬೀರರ ಬೀರ' ಎಂದು ವಿಶೇಷಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಮುಂದೆ ಬಂದ ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಳುಕ್ಯರೂ, ಹೊಯ್ಸಳರೂ, ವಿಜಯನಗರದ ದೊರೆಗಳೂ ಇತರ ಪುಟ್ಟ ರಾಜ ಮನೆತನಗಳ ಅರಸರೂ ಈ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಬೆಂಬಲವನ್ನೂ ಆಶ್ರಯವನ್ನೂ ನೀಡಿದರು. ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಕಾರಣ

---

7 EC. Carn. VII. SK 421. ಇಲ್ಲಿಯ EC ಎಲ್ಲ ರೈಸ್ ಆವೃತ್ತಿಗಳು.
8 EC. II (Mysore, 1973). No. 64
9 ಅದೇ. No. 163

ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ—ಬಲಿಷ್ಠ ರಾಜರೂ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳೂ ತಮ್ಮ ರಾಜ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಮೆರೆಯಲಿಕ್ಕೆ ಜೈನಧರ್ಮವು ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ತೊಡಕಾಗಿಯಾಗಲೀ, ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿಯಾಗಲೀ ಪರಿಣಮಿಸಲಿಲ್ಲ.

ಜೈನಧರ್ಮವು ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವು ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಯೋಧರನ್ನೂ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದೆ. ಚಾವುಂಡರಾಯ ಮತ್ತು ಶಂಕರ ಗಂಡರು ಗಂಗ ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ಬಳಿಯಿದ್ದ ಮಹಾಸೇನಾಧಿಪತಿಗಳು. ಚಾವುಂಡರಾಯ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಬಾಹುಬಲಿಯ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಚಾವುಂಡರಾಯ ಪುರಾಣವೆನ್ನುವ ಕೃತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದನೆನ್ನುವುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಗೊತ್ತಿರುವ ಸಂಗತಿಯೇ. ಅವನು ಸೇನಾಪತಿಯಾಗಿ ಗಳಿಸಿದ ಅನೇಕ ಬಿರುದುಗಳನ್ನು ಅವನ ಕೃತಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಬಾಗೆಯೂರ್ ಎಂಬಲ್ಲಿ ತ್ರಿಭುವನ ಎಂಬ ಶೂರನನ್ನು ಕೊಂದದ್ದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ 'ವೈರಿಕುಲ ಕಾಲದಂಡಂ' ಎಂಬ ಬಿರುದು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಅನೇಕ ಸಂಖ್ಯೆಯ ಸೈನಿಕರನ್ನು ಅವನು ಕೊಂದದ್ದರಿಂದ 'ಭಟಮಾರಿ' ಎಂಬ ಬಿರುದು ಅವನಿಗೆ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿದ್ದಿತು. ("ವೀರಭಟ ಕೋಟಿಯಂ ಕೊಂದು-ದರಿಂ ಭಟಮಾರಿ") ಅವನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಶಾಸನದಿಂದ ಅವನದು ಬ್ರಹ್ಮ-ಕ್ಷತ್ರಿಯ ಕುಲ ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಅವನ ಸಮಕಾಲೀನಳೂ ಅವನಷ್ಟೇ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಆಗಿರುವ ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆ ಆ ಕಾಲದ ಒಬ್ಬ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾತ್ವಿಕ ಮಹಿಳೆ. ಅವಳು ಲಕ್ಕುಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಜಿನನಿಗಾಗಿ ಒಂದು ಬಸದಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ ರನ್ನ ಕವಿಗೆ ಆಶ್ರಯವನ್ನೂ ನೀಡಿದ್ದಳು. ಅವಳೇ ರನ್ನನಿಂದ ಅಜಿತಪುರಾಣವನ್ನು ಬರೆಯಿಸಿದ್ದು. ಅವಳ ಇಡೀ ಮನೆತನ ಜೈನಧರ್ಮದ ಏಳ್ಗೆಗಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ಸಮರ್ಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಿತು. ಅವಳ ತಂದೆ ಮಲ್ಲಪನು ಪೊನ್ನನಿಂದ ಶಾಂತಿ ಪುರಾಣವನ್ನು ಬರೆಯಿಸಲು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣಕರ್ತ. ಅವಳದು ಶೂರರ ಮನೆತನವೂ ಹೌದು. ಮಲ್ಲಪ ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ಶಸ್ತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ನಿಪುಣನಾಗಿದ್ದನು. ("....ಮಲ್ಲಪನಲ್ಲದೆ ಪೆರನಾವನೊ ಶಸ್ತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿದ್ಯಾ ಕುಶಲಂ.")[10] ಅವನ ತಮ್ಮ, ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆಯ ಚಿಕ್ಕಪ್ಪ, ಪೊನ್ನಮಯ್ಯ ಮಹಾ ಶೂರ. ಅವನು ತನ್ನ ಯಜಮಾನ ತೈಲಪನ ಅನೇಕ ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಪಾತ್ರವಹಿಸಿ, "ತೈಲಪನೃಪಂ ಬಾಳ್ಗೆ" ಎಂದು ಕೂಗಿ ಶತ್ರು ಸೇನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ನುಗ್ಗಿ, ಹೋರಾಡಿ, ಅನೇಕರನ್ನು ಕೊಂದು ತಾನೂ ಮಡಿಯುತ್ತಾನೆ. ಅವಳ ಗಂಡ ನಾಗಿದೇವನೂ ಶೂರನಾಗಿದ್ದು 'ಒರಟರ ಮಲ್ಲ'ನೆಂದೇ ಪ್ರಖ್ಯಾತನಾಗಿದ್ದ. ಈ ಶೂರ ಪರಂಪರೆ ಮುಂದುವರಿಯಿತು : ಅವಳ ಮಗ ಪಡೆವಳ ತೈಲ ಒಂದು ಸೈನ್ಯದ ತುಕಡಿಗೆ

10 ಅಜಿತನಾಥಪುರಾಣ ತಿಲಕಂ, 1.31

ಮುಖ್ಯಸ್ಥನಾಗಿದ್ದ. ಹೊಯ್ಸಳರ ಕಾಲದ ಗಂಗರಾಜ (12ನೇ ಶತಮಾನ) ಮತ್ತೊಬ್ಬ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ದಂಡಾಧಿಪನಾಗಿದ್ದ. ಅವನು ತನ್ನ ಕಾಲದ ಜೈನ ಸಮಾಜದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ನಾಯಕನಾಗಿದ್ದು, ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಚಾವುಂಡರಾಯನಿಗೆ ಸಮಾನನೆಂದು ಜೈನರು ಭಾವಿಸಿದ್ದರು. ಅವನ ಬಿರುದುಗಳಲ್ಲಿ 'ಕಲಿಗಳಾಭರಣ' ಎಂಬುದೂ ಒಂದು.[11]

ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತವನ್ನು ಧರಿಸಿ ಮಡಿದ ಕೆಲವು ಸೇನಾಧಿಪತಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬೂಚಣ,[12] ಬಲದೇವ,[13] ಸಿಂಗಣ.[14] ಸೌಂದತ್ತಿ ರಟ್ಟರ ಬಳಿಯಿದ್ದ ಮುನಿಚಂದ್ರ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹ ವ್ಯಕ್ತಿ. ರಟ್ಟರು ಜಿನನ ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಅನುಯಾಯಿಗಳು. ಅವರ 'ರಾಜಗುರು'ವಾಗಿದ್ದ ಮುನಿಚಂದ್ರನು ಅವರ ಮಂತ್ರಿಯೂ ಆಗಿದ್ದನು. ತನ್ನ ವಿವೇಕದ ಬಲದಿಂದಲೂ ಯುದ್ಧ ಪರಿಣತಿಯಿಂದಲೂ ರಟ್ಟರಾಜ್ಯದ ಗಡಿಗಳನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಸಮರ್ಥನಾದನು.[15] ಅವನು ದೊರೆ ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವನಿಗೆ ಶಸ್ತ್ರ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳೆರಡನ್ನೂ ಕಲಿಸಿಕೊಟ್ಟ ಗುರುವಾಗಿದ್ದನು. ("ಶಸ್ತ್ರಶಾಸ್ತ್ರಸ್ಥಿರಪರಿಣತಿಯೊಳ್ ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಂಗೆ ದೀಕ್ಷಾ ಗುರುವಾದಂ.")

ಪಂಪ, ಜನ್ನರಂತಹ ಜೈನಕವಿಗಳು ರಾಜಕೀಯ ವ್ಯವಹಾರಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗ ವಹಿಸುತ್ತಿದ್ದುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ; ಅವರು ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಸ್ವತಃ ಹೋರಾಡುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೂ ಆಧಾರಗಳಿವೆ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ-ದೊರೆಗಳು, ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಮತ್ತು ಕವಿಗಳು ಎಲ್ಲರೂ ವಿದ್ಯಾವಂತರಾಗಿದ್ದು, ತಮ್ಮ ಸೈನಿಕ ಜೀವನಕ್ಕೆ ಧರ್ಮದ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಬಹುಶಃ ಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದರು. ಧರ್ಮವೆಂಬುದು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ವಸ್ತು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶ್ರದ್ಧೆ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಅವನ ಜೀವನ ದೃಷ್ಟಿಯ ಮೇಲೆ, ಅವನ ಇಷ್ಟ ಅನಿಷ್ಟಗಳ ಮೇಲೆ, ಒಳಿತು ಕೆಡುಕುಗಳ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಮೇಲೆ ಪರಿಣಾಮವನ್ನುಂಟು ಮಾಡಲೂ ಸಾಧ್ಯ. ಒಬ್ಬ ಜೈನ ಸೈನಿಕನಿಗೆ ತನ್ನ ವೃತ್ತಿ ತನ್ನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ವಿರೋಧವಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ, ಯುದ್ಧರಂಗದಲ್ಲಿ ತಾನು ಅನೇಕರನ್ನು ಕೊಂದೆ ಅಥವಾ ಗಾಯಗೊಳಿಸಿದೆನೆಂಬ

11 Ep. Carn. II (Mysore, 1973), No. 82, 1118 A.D.
12 ಅದೇ. No. 55, 1113 A.D
13 ಅದೇ. No. 174, 1139 A.D
14 Ep. Carn. VIII. Sb. 149
15 KI. IV. No. 73, 1228 A.D

ಮಾನಸಿಕ ವೇದನೆಯಿಂದ ಆತ ಎಂದೂ ಮುಕ್ತನಾಗಲಾರ. (ಹಿಂದಾಗಲೇ ನೋಡಿದಂತೆ, ಇತರರಿಗೆ ನೋವುಂಟು ಮಾಡುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಿಂತ ತಾನೇ ನೋವನ್ನು ಅನುಭವಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ಜೈನ ಧರ್ಮವು ಉಜ್ವಲ ವರ್ಣಗಳಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸುತ್ತದೆ.) ಬಹುಶಃ ಮೇಲಿನ ಸಂಗತಿ ಏಕೆ ಕೆಲವು ಸೇನಾನಾಯಕರು ಸಲ್ಲೇಖನವನ್ನು ತೆಗೆದು ಕೊಂಡು ಪ್ರಾಣಬಿಟ್ಟರು ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ಪ್ರಾಯಶ್ಚಿತ್ತ ರೂಪವಾಗಿ ಅವರು ಆ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕಿರಬಹುದು. ತಮ್ಮ ಯೌವನದಲ್ಲಿ ಸೈನಿಕ ರಾಗಿಯೋ ಸೇನಾಪತಿಗಳಾಗಿಯೋ ತಾವು ಮಾಡಿದ ಹಿಂಸಾ ಕಾರ್ಯ ಅವರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಕೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಎಷ್ಟೋ ಸಾರಿ ನಾವು ಬೌದ್ಧಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡದ್ದನ್ನು ನಮ್ಮ ಭಾವಾವೇಶಗಳು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸರಿಸಿ ತಾವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ನಿಂತುಬಿಡಬಹುದು.

ಒಂದು ಧರ್ಮದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಒಂದು ಕಲ್ಪನೆಯಿರುತ್ತದೆ. ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ ಧರ್ಮವೆಂದರೆ ಕೆಲವು ವಿಧಿ ನಿಷೇಧಗಳ, ನಂಬಿಕೆಗಳ, ಆಚರಣೆಗಳ ಒಂದು ಮೊತ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವನು ಹುಟ್ಟಿರುವ ಪರಿಸರ, ರೂಢಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳು ಅವನ ಸರಿ ತಪ್ಪುಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಜೈನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಹಿಂಸಾತತ್ವವು ಅತ್ಯಂತ ಮೂಲಭೂತ-ವಾದುದಾಗಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಅದು ಜೈನ ಧರ್ಮೀಯನ ನೈತಿಕವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಭಾಗವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕದ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಒಂದು ಅಂಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ—ಜೈನವೆಂದು ಕರೆಯಬಹುದಾದ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಉಳಿದವಕ್ಕಿಂತ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಹೋರಾಡಿದ ಅಥವಾ ಮಡಿದ ಶೂರರ ಸ್ಮಾರಕಗಳೇ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳು. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಜೈನ ದೊರೆಗಳ ಮತ್ತು ದಂಡನಾಯಕರ ಹೆಸರುಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗದ ಜೈನ ವೀರರ ಹೆಸರುಗಳು ಉಳಿದವಕ್ಕಿಂತ ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಯುದ್ಧವು ನಿಷಿದ್ಧವಾದುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೈನ ಶ್ರಾವಕರಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದುದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದೆ? ಅಥವಾ, ಸಾಮಾನ್ಯ ಜೈನರು ಯುದ್ಧಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಯುದ್ಧಸಂಬಂಧಿ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗವಹಿಸುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ನಿರುತ್ಸಾಹಿಗಳಾಗಿದ್ದುದು ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದೇ ?

ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಒಬ್ಬ ವೀರ ಹೋರಾಡುತ್ತಾ ಮಡಿದರೆ ಅವನು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ದೇವಕನ್ಯೆಯರ ಮಧ್ಯೆ ವಿಹರಿಸುತ್ತಾನೆಂಬುದು ಬಹುಜನಪ್ರಿಯವಾದ ನಂಬಿಕೆಯಾಗಿದ್ದಿತು. ಇದನ್ನು ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಮೇಲೆ ಶಿಲ್ಪರೂಪವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವುದನ್ನೂ ನಾವು ಕಾಣಬಹುದು. ಇದು ಪ್ರಾಚೀನ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ವಿಷಯವಾಯ್ತು.

ಅದಕ್ಕಿಂತ ಈಚಿನ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಮೇಲೆ ವೀರನು ಭಗವಂತನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ಇರುವಂತೆ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಯೋಗಿ ಮತ್ತು ವೀರರಿಬ್ಬರೂ ತಮ್ಮ ಯೋಗ ಮತ್ತು ವೀರಮರಣಗಳಿಂದ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುತ್ತಾರೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯು ಅನೇಕ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ("ದ್ವಾವಿಮೌ ಪುರುಷೌ ಲೋಕೇ ಸೂರ್ಯ ಮಂಡಲ ಭೇದಿನೌ | ಪರಿವ್ರಾಟ್ ಯೋಗಯುಕ್ತಶ್ಚ ರಣೇ ಚಾಭಿಮುಖೇ ಹತಃ.") ಯುದ್ಧವನ್ನು ಒಂದು ವೃತ್ತಿಯಾಗಿ ಕೆಲವು ನಿರ್ಬಂಧಗಳೊಡನೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಜೈನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಭಾವನೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾಗುವುದು ಕಷ್ಟವೇ. ಜೊತೆಗೆ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುವ ಅಥವಾ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಕರುಣೆಯನ್ನು ತೋರಿ ಮುಕ್ತಿಯನ್ನು ಅನು-ಗ್ರಹಿಸುವ ದೈವವನ್ನು ಜೈನಧರ್ಮವು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ ಮನುಷ್ಯನೇ ತನ್ನ 'ಕರ್ಮಚ್ಛೇದ'ವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತನ್ನ ಮೋಕ್ಷವನ್ನು ತಾನೇ ಸಂಪಾದಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಜೈನ ವಿಡಂಬನಕಾರನಾದ ಬ್ರಹ್ಮಶಿವ ತನ್ನ ಸಮಯ ಪರೀಕ್ಷೆ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ (9.34) ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ಹಾಸ್ಯ ಮಾಡುತ್ತಾ, ಸತ್ತ ವೀರನನ್ನು ದೇವತಾಸ್ತ್ರೀಯರು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಒಯ್ಯುತ್ತಾರೆಂಬುದನ್ನು ಮೂರ್ಖರು ಮಾತ್ರ ನಂಬುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆತ್ಮಕ್ಕೆ ಆಕಾರವಿಲ್ಲ ; ಹೀಗಿರುವಾಗ ಆತ್ಮವನ್ನು ದೇವತಾಸ್ತ್ರೀಯರು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದು ಹೇಗೆ ? –ಇದು ಅವನ ಸವಾಲು. ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದ ಕವಿ ದೇವಪ್ಪನೂ ಇದೇ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ· ಅವನೇನೋ ಸತ್ತ ವೀರರು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದನ್ನೂ, ಅಲ್ಲಿ ದೇವತಾಸ್ತ್ರೀಯರ ಮಧ್ಯೆ ಸುಖಿಸುವುದನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸುತ್ತಾನೆ, ನಿಜ. (ರಾಮವಿಜಯ ಕಾವ್ಯ, 18. 85–90). ಆದರೆ ಅದನ್ನು **ಕಾವ್ಯಪದ್ಧತಿಗಾಗಿ ಮಾತ್ರ** ಹಾಗೆ ವರ್ಣಿಸಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡುಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಆ ನಂಬಿಕೆಯು ಜೈನರಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಗೆಯಾದುದಲ್ಲವೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ.[16] ಸತ್ತ ವೀರರು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಾರೆಂಬ ಕತೆಯು ಜೈನರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದಂತೆ ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದಿತೆಂಬುದು ಮೇಲಿನ ಹೇಳಿಕೆಗಳಿಂದ ಸಮರ್ಥಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ ಸತ್ತ ವೀರರು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋದಂತೆಯೇ ಜಿನನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಇರುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವ ಕೆಲವು ಜೈನ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳೇನೋ ಇವೆ. ಅವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಎಷ್ಟು ಕಡಿಮೆಯೆಂದರೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಆಕಸ್ಮಿಕಗಳೆಂದೋ ಅಪವಾದಗಳೆಂದೋ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕಾಯ್ಕಿಣಿಯ ಜೈನ ಬಸದಿಯ

---

16 "ಕರುಣಿ ಆಲಿಸು ಕವಿತಾಮಾರ್ಗಕೆ ನಾನೊರೆವೆನಲ್ಲದೆ ದುರ್ಭಾವದಲ್ಲಿ ಮರಣವ ಪಡೆದವರಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗವುಂಟೆಂಬ ಪರಿಯ ಜೈನರು ಮೆಚ್ಚುವರೇ" (ರಾಮವಿಜಯ ಕಾವ್ಯ, 18. 92)

ಹತ್ತಿರ ಕೆಲವು ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವದರ ಮೇಲೆ, ಮೇಲ್ತುದಿಯ ಚಿತ್ರಪಟ್ಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ವೀರನು ಜಿನನ ಹತ್ತಿರ ಕುಳಿತಿರುವಂತೆ ಚಿತ್ರಿತನಾಗಿದ್ದಾನೆ. ಕೆಳಗಿನ ಎರಡು ಚಿತ್ರಪಟ್ಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಯುದ್ಧದ ದೃಶ್ಯಗಳಿವೆ ; ಮೂರನೆಯ ಪಟ್ಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ದೇವತಾಸ್ತ್ರೀಯರು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಚಿತ್ರಗಳಿವೆ ; ನಾಲ್ಕನೆಯದರಲ್ಲಿ ದೇವತಾಸ್ತ್ರೀಯರ ಚಿತ್ರಗಳಿವೆ ; ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ವೀರ, ಜಿನ, ಜಿನಮುನಿಯ ಚಿತ್ರಗಳಿವೆ. (ಇಂತಹುದೇ ಶಿಲ್ಪವಿರುವ ವೀರಗಲ್ಲೊಂದು ಭಟ್ಕಳದಲ್ಲಿದೆ). ಕಾಯ್ಕಿಣಿಯ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಮೇಲಿನ ಶಾಸನಗಳೆಲ್ಲವೂ ಹದಿನೈದು ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತವೆ. ಈ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು[17], 'ಜಿನಶಾಸನ'ವನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರಮಾಡುವ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ಶ್ಲೋಕದಿಂದ ಆರಂಭವಾಗಿ, ಮಾಬುನಾಯಕ ಎಂಬಾತ ಯುದ್ಧರಂಗದಲ್ಲಿ ಹೋರಾಡಿ ಅನೇಕರನ್ನು ಕೊಂದದ್ದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನವು[18] 'ವೀತರಾಗಾಯ ನಮಃ'ಎಂಬ ಉಕ್ತಿಯಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ತಮ್ಮಣ್ಣನಾಯಕ ಎಂಬುವನ ವೀರಮರಣವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಆ ಶಾಸನದ ಉದ್ದೇಶ. ವೀರಗಲ್ಲನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದುದರಿಂದ ವೀರನು ಸ್ವರ್ಗವನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಕ್ಕೆ ಅನುಕೂಲವಾಯಿತು ಎಂದೂ ಆ ಶಾಸನವು ನಿರೂಪಿಸುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಇಂತಹುದೇ ವೀರಗಲ್ಲೊಂದು ಅದೇ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಾಡುವಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿದೆ.[19] ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದೆರಡು ಜೈನ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳಿವೆ.[20] ಇವುಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾದುದು ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸೊರಬ ತಾಲೂಕಿನ ಉದ್ರಿ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುದು.[21] ಕೊಂಕಣಿಗರ ವಿರುದ್ಧ ಹೋರಾಡಿ ಅನೇಕರನ್ನು ಕೊಂದು ತಾನೂ ಸತ್ತ ಬೈಚಪ್ಪ ಎಂಬ ವೀರನ ಮರಣವನ್ನು ಅದು ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಈ ಶಾಸನದ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಮೊದಲಲ್ಲೇ ಈ ಮಾತುಗಳು ಬರುತ್ತವೆ."..... ಐದಿದ ಜಿನಪಾದಪದ್ಮಮಂ ಬೈಚಪ್ಪಂ." ಆವನು ಹೋರಾಡುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಯುದ್ಧಭೂಮಿಯಲ್ಲೇ ಸಲ್ಲೇಖನವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಮಡಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆವನು ಸತ್ತು ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋದಂತೆ ಅಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ("ಸಮಾಧಿವಿಧಾನವೊಂದೆ ಚಿತ್ತದೊಳು ಮಾರವಿರೋಧಿ....ಊರ್ಜಿತ ನಾಕಲೋಕಮಂ ಸಾರಿದಂ"). ಆವನು ಸಲ್ಲೇಖನದ ಮೂಲಕ ಸತ್ತದ್ದರಿಂದ ಆವನು 'ಜಿನಪಾದ

---

17 Karnatak Inscriptions, I. P. 92, 1415 A.D.

18 ಅದೇ, ಪು. 104. ಕ್ರಿ.ಶ. 1423

19 ಅದೇ, ಪು. 106, ಕ್ರಿ.ಶ. 1423

20 Ep. Carn. II (Mysore 1973), Nos. 171 and 172

21 Ep. Carn. VIII. Sb. 152, 1380 A.D.

ಪದ್ಮ'ವನ್ನು ಸೇರಿದ ; ಯುದ್ಧ ಮಾಡುತ್ತ ರಣಾಂಗಣದಲ್ಲಿ ಮಡಿದದ್ದರಿಂದ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಹೋದ. ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸ್ವರ್ಗಕ್ಕೂ ಜಿನಲೋಕಕ್ಕೂ ಇರುವ ಸ್ಪಷ್ಟ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಗೊತ್ತಿತ್ತೇ ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ನನಗೆ ಸಂದೇಹವಿದೆ. ಕಾಯ್ಕಿಣಿಯ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಮೇಲಿನ ತುದಿಯ ಚಿತ್ರಪಟ್ಟಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಜಿನನ ಚಿತ್ರವಿದೆ—ಇದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ವೀರಗಲ್ಲುಗಳ ಅನುಕರಣೆಯ ಫಲ. ಶಿವ ಅಥವಾ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಜಿನನನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ತರಲಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲಿಯೂ ಸತ್ತ ವೀರನು ತೀರ್ಥಂಕರ ಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋದನೆಂದು ಬಾಯಿಬಿಟ್ಟು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಉದ್ರಿಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ವೀರನು ಜಿನಲೋಕಕ್ಕೆ ಹೋದನೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿದೆ. ಆದರೂ ನಾವು ಮೇಲೆ ನೋಡಿದಂತೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಗೊಂದಲವಿದೆ.

ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ನಾನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ಸಂಗತಿಯು ಜೈನ ಧರ್ಮವು ಕರ್ನಾಟಕದ ವೀರ ಪರಂಪರೆಗೆ ತನ್ನದೇ ಕೊಡುಗೆಗಳನ್ನಿತ್ತಿದೆ ಎಂಬ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದ ನನ್ನ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ವಿರೋಧವಾಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಈ ಮೇಲ್ನೋಟದ ವಿರೋಧವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಆಗಲೇ ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಜೈನ ಧರ್ಮವು, ಒಂದು ಧರ್ಮವಾಗಿ, ಎಂದೂ ಮಿಲಿಟೆಂಟಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ ಹೋರಾಟ ಸ್ವಭಾವದ್ದಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಇದು ಅದರ ಸ್ವರೂಪದಲ್ಲೇ ಹುದುಗಿದೆ. ಡಿ. ಎಸ್. ಶರ್ಮ ಅವರು ಹೇಳುವಂತೆ "....ಇತರರು ಜೈನರನ್ನು ಹತ್ತಿಕ್ಕಿದ್ದಕ್ಕೆ ಅನೇಕ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದಾದರೂ ಇದಕ್ಕೆ ಜೈನರು ಪ್ರತೀಕಾರವನ್ನು ಒಮ್ಮೆಯೂ ಕೈಗೊಂಡದ್ದಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ದೊರಕದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿ".[22] ಯಾರು ಏನೇ ಹೇಳಲಿ, ಈ ಹೋರಾಟದ ಸ್ವಭಾವದ ಅಭಾವವೂ ಜೈನಧರ್ಮದ ಅವನತಿಯ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲೊಂದು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿರುವಂತೆ ಕಾಣದು. ತನಗಿಂತ ಮಿಲಿಟೆಂಟಾಗಿರುವ ಧರ್ಮಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಅದು ನಿಲ್ಲಲಾರದೆ ಹೋಯಿತು ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಅದೊಂದು ಬೇರೆಯ ಕಥೆ–ವ್ಯಥೆಯ ಕಥೆ. ಅದನ್ನು ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ.[23]

---

22 *Jainism and Karnataka Culture*, P. 150

23 ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುವಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಎ. ಸುಬ್ಬಯ್ಯಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ನನಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಉಪಕರಿಸಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ.

ಗ್ರಂಥಋಣ

(ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಹೇಳದೇ ಬಿಟ್ಟಿರತಕ್ಕವು)

1 ಅಣ್ಣಾರಾವ್, ಮಿರ್ಜಿ : ಜೈನಧರ್ಮ

2 ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ, ಎಂ. : ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ

3 (Mrs.) Stevenson : *Heart of Jainism*

4 Acharya Tulasi : *My Religion, its Centre and Circumference*

ಶ್ರವಣ ಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ಮೂಲ "ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ"

"ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ" ಊರು—ಯಾರೂ ಗಮನಿಸಿಲ್ಲ

1966ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ನಾನು "ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ–ಬೇರೆಬೇರೆ ಯುಗಗಳಲ್ಲಿ" ಎಂಬ ಸಂಪ್ರಬಂಧವೊಂದರಲ್ಲಿ[1] ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದೆ :

> "ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ 'ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ' ಎಂಬ ಊರಿದೆ. ಆ ಹೆಸರು ಬರಲು ಕಾರಣವೇನು ? ಹಾಗಾದರೆ ಈಚಿನ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಯಾವುದು ? ಅದು ಈಗಿನ ಶ್ರವಣ ಬೆಳ್ಗೊಳವೇ ? ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಬೆಳ್ಗೊಳವು ಈಗಿನ 'ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ'ದ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿದ್ದು ಕ್ರಮೇಣ ಅಲ್ಲಿಂದ ಬಂದ ಜನ ಈಗಿನ ಶ್ರವಣ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಬಳಿ ಊರು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ನೆಲಸಿದರೇ ? ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳ ತರಂಗವನ್ನೇಳಿಸುತ್ತದೆ, ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಎಂಬ ಹೆಸರು"

ಈ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಯಾವ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದಿದ್ದುದು ದುರದೃಷ್ಟಕರ. ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ನಾನು ಸ್ಥಳನಾಮ ವಿಜ್ಞಾನದ (Toponymy or Onomastics) ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ತೊಡಗಿದಾಗ ಒಂದು ಹೇಳಿಕೆ ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂತು–"ಇತರ ದಾಖಲೆಗಳು ಮೌನ ವಹಿಸಿದಾಗ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು ಮಾತನಾಡುತ್ತವೆ." ನನ್ನ ಮೊದಲ ಹೇಳಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನ ಆಸಕ್ತಿ ಹೆಚ್ಚು ದೃಢವಾಯಿತು. 'ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ'ವು ಈಗಿನ ಶ್ರವಣ ಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ಸುಮಾರು ಮೂರು ಮೈಲಿ ದೂರವಿದ್ದು ತನ್ನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಹುದುಗಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂಬ ನನ್ನ ಊಹೆಯ ಬಗ್ಗೆ ವಿಶ್ವಾಸ ಹೆಚ್ಚಾಯಿತು. ಈ ನನ್ನ ವಿಶ್ವಾಸಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಗಟ್ಟಿ ಬುನಾದಿ ದೊರಕಲು ಮೈಸೂರು ಗೆಜೆಟಿಯರ್‌ನಲ್ಲಿದ್ದ ಒಂದು ಹೇಳಿಕೆ ಕಾರಣವಾಯಿತು.[2] ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಕೊಳ, ಅದರ ದಡದ ಮೇಲೆ ಜಿನವಿಗ್ರಹಗಳಿರುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗೆಜೆಟಿಯರ್

---

1 ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ ಎಂ : ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ. ಮೈಸೂರು. 1966. ಪುಟ. 79

2 Hayavadana Rao C. : Mysore Gazetteer, V. pp. 1066-67

ಗ್ರಂಥವು ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯಾ ಕರ್ನಾಟಕದ (1923) ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರ ಮುನ್ನುಡಿಯಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ:

"It (ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ) has a ruined Jaina temple in the Hoysala style of architecture consisting of a ಗರ್ಭಗೃಹ, an open ಸುಖನಾಸಿ and ನವರಂಗ. The ಗರ್ಭಗೃಹ contains standing ಜಿನ figure, about 2½ft. high. Against the wall of the ಸುಖನಾಸಿ leans a mutilated standing figure of ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥ, about 5 ft high with a seven-hooded canopy and serpent-coil behind. The central ceiling of the ನವರಂಗ which is beautifully carved, has figures of the ಅಷ್ಟದಿಕ್ಪಾಲಕರು or regents of the eight directions, seated in their vehicles with their wives, the middle panel being occupied by a standing figure of ಧರಣೇಂದ್ರ, with a five hooded canopy holding on the left hand and what looks like a conch-shell in the right........ The outer walls have here and there pilasters and niches....The village appears to have had several more temples at one time as evidenced by the outlet of the tank close by, which is mostly built of architectural members of temples such as beams, pillars, capitals etc. There is also a mutilated Jaina figure near the pond in the middle of the village with the head of the headless image in the ruined ಬಸ್ತಿ noticed above lying on its side "

ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಮಧ್ಯೆ ಕೊಳವಿದ್ದುದು ಮತ್ತು ಅದರ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತ ಜೈನ ವಿಗ್ರಹಗಳಿರುವುದು ನನಗೆ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯವಾಯಿತು. ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿದಾಗ ಮತ್ತು ನಾನು ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ಎರಡು ಬಾರಿ ಹೋಗಿ ಆ ಊರನ್ನು ವಿವರವಾಗಿ ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿ ಅಲ್ಲಿಯ ಬಸದಿ, ಕೊಳಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದಾಗ, ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳವೇ ಹತ್ತು-ಹನ್ನೊಂದನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಮೂಲ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರು ಎಂಬುದು ಖಚಿತವಾಯಿತು.

ಬಿಳಿಯ ಕೊಳ ಯಾವುದು

ಒಟ್ಟು, ಈ ಸಮಸ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಅಂಶವೆಂದರೆ 'ವೆಳ್ಗೊಳ' ಅಥವಾ 'ಬೆಳ್ಗೊಳ'. 'ಬೆಳ್ಗೊಳ' ಎಂದರೆ ಬಿಳಿಯ ಕೊಳ, ಶುಭ್ರಜಲವಿರುವ ಕೊಳ ಎಂದರ್ಥ. ಆ ಕೊಳದಿಂದ ಊರಿಗೆ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದಲ್ಲಿರುವ ದೊಡ್ಡ ಕೊಳದಿಂದ ಆ ಊರಿನ ಹೆಸರು ಬಂದಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾ ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ರೈಸ್ ಅವರು 1889ರಲ್ಲಿ 'ಬೆಳ್ಗೊಳ'ವೆಂದರೆ ಊರೊಳಗಿನ ಭವ್ಯ ಕೊಳವೇ ಎಂದು ಹೇಳಿದರು. ಆದರೆ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಎಂಬ ಸ್ಥಳನಾಮವು ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಏಳನೇ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಹಳೆಯದಾಗಿದ್ದು, ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ ಕೊಳವು ಅದರ ಬಳಿಯ ಸಮೀಪದ ಶಾಸನವೊಂದರ ಪ್ರಕಾರ ಹದಿನೇಳನೇ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಈಚಿನದು. ಕೊಳವನ್ನು ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಜ ಒಡೆಯರು ಮಾಡಿಸಿದ್ದು ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಆ ಶಾಸನವು ಕೊಡುತ್ತದೆ. ("ಶ್ರೀ ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಜೇಂದ್ರ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಯವರ ಕಲ್ಯಾಣಿ")[3] ಅನಂತಕವಿಯು ತನ್ನ ಗೊಮ್ಮಟೇಶ್ವರ ಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ ಅಣ್ಣಯ್ಯ ಎಂಬುವನ ಕೋರಿಕೆ ಪ್ರಕಾರ ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಜ ಒಡೆಯರು ಕೊಳವನ್ನು ಅಗೆಸುತ್ತಿರುವಾಗಲೇ ತೀರಿಕೊಂಡರೆಂದೂ ಆ ಬಳಿಕ ಮೊದಲ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಜ ಒಡೆಯರು ಅದರ ನಿರ್ಮಾಣ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಪೂರೈಸಿದರೆಂದೂ ಜೊತೆಗೆ ಕೊಳದ ಗೋಪುರ ಮತ್ತು ಮಂಟಪಗಳನ್ನು ಅವರೇ ಮಾಡಿಸಿದರೆಂದೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಇಡೀ ಕೊಳದ ವಾಸ್ತುರಚನೆ ಮೈಸೂರರಸರ ಕಾಲದ್ದಾಗಿದೆ, ಮತ್ತು ಆ ಕೊಳವನ್ನು ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಜ ಒಡೆಯರು ಭಕ್ತರಿಗಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದರೆಂದೂ ಹೇಳಲವಕಾಶವಿದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1699ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ (ಸಂ. 351) ಕೊಳವನ್ನು "ಚಿಗದೇವರಾಜ ಕಲ್ಯಾಣಿ" ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದೂ ಗಮನಾರ್ಹ. ಇದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು (EP. Carn. II. 1923. P. 32) ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದರು :

"We have therefore to conclude that either this pond which had been in existence in a dilapidated condition was renovated by order of ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಜ or **that the pond which gave the name to the village was one quite different from this"**

ಶ್ರವಣ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರು–ಈಚಿನದು

ಅವರಿಗೆ ಕೊಳದ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನವಿದೆಯೇ ಹೊರತು ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳವೇ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸನಗಳ ಬೆಳ್ಗೊಳವೆನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನಗಳಿಲ್ಲ. ಎಪಿ

---

3 Ep. Carn. II. No. 50 (Mysore Edition) ಮುಂದಿನ ಶಾಸನದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳೆಲ್ಲ 1973ರ ಮೈಸೂರು ಆವೃತ್ತಿಯಿಂದ.

ಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೈಸೂರು ಆವೃತ್ತಿಯ(1973) ಸಂಪಾದಕ ಡಾ. ಬಾ.ರ. ಗೋಪಾಲ್ ಅವರೂ ಡಾ. ಬಿ.ವಿ. ಶಿರೂರ್ ಅವರೂ[4] ಮೇಲಿನ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನೇ ಅನುಮೋದಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಡಾ.ಶೆಟ್ಟರ್ ಅವರು ಕೊಳದ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ ಊರಿನ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಬೇರೆ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ.[5]

"The name 'Belgola' is consistently used between C. 650 and 1889, testifying to its popularity over the rest of the names. During the early centuries (7th to 12th), it probably indicated only a pond, but in course of time it began to refer more to the settlement which grew up in the valley than the pond. The settlement probably began to emerge in the beginning of the 12th cent."

ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ ಊರು ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಯಿತು ಎಂಬ ಅವರ ನಿಲುವು ಸತ್ಯದೂರವೇನೂ ಅಲ್ಲ. (ಬಹುಶಃ ಅದು ಇನ್ನೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಹಿಂದೆ ಆರಂಭವಾಗಿರಬಹುದು.) ಆದರೆ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಎಂಬುದು ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಕೊಳವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದು ಬಳಿಕ ಅದು ಊರಿಗೆ ಹೆಸರಾಯಿತು ಎಂಬ ವಾದ ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲ. ನಾವು ಮುಂದೆ ನೋಡುವಂತೆ ಆ ಬಿಳಿಯ ಕೊಳವು ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರಲ್ಲಿ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಈಗಿನ ಶ್ರವಣ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಕೊಳದಿಂದ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಉದ್ಭವವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರಿನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸನವೆಂದರೆ ಜೈನ ಮಠದ ಬಳಿ ಇರುವ ಶ್ರೀಮತಿಗಂತಿಯ ಕ್ರಿ.ಶ. 1119ರ ನಿಸದಿ ಶಾಸನ (ಸಂ. 484) ; ಊರೊಳಗಿನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಟ್ಟಡವೆಂದರೆ ಭಂಡಾರಿ ಹುಳ್ಳ ಕ್ರಿ.ಶ. 1159ರಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಭಂಡಾರ ಬಸದಿ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರಿಗಿದ್ದ ಹೆಸರು 'ಗೊಮ್ಮಟಪುರ'[6]. ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು (ಊರನ್ನು ಅಲ್ಲ) 'ಬೆಳ್ಗೊಳ ತೀರ್ಥ'ವೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಬಹು

---

4 ಶಿರೂರ್ ಬಿ.ವಿ. : ಶ್ರವಣ ಬೆಳ್ಗೊಳ, ರಾಜಕೀಯ-ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ-ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಧ್ಯಯನ. ಧಾರವಾಡ. 1976. ಪು. 10

5 Settar S : Sravanabelgola. Dharwar. 1981. p. 59.

6 ಸಂ. 484. "ಬೆಳ್ಗುಳ ತೀರ್ಥದೊಳ್ ಚತುರ್ವಿಂಶತಿ ತೀರ್ಥಕೃನ್ನಿಳಯಮುಮಂ ನೆಱೆ ಮಾಡಿಸಿದಂ ದಲಿಂತಿದಂ ॥ ಗೊಮ್ಮಟಪುರ ಭೂಷಣಮಿದು ಗೊಮ್ಮಟಮಾಯ್ತೆನೆ ಸಮಸ್ತ ಪರಿಕರ ಸಹಿತಂ ಸಮ್ಮದದಿಂ ಹುಳ್ಳಚಮೂಪಂ ಮಾಡಿಸಿದಂ ಜಿನೋತ್ತಮಾಳಯಮನಿದಂ"

ಹಿಂದಿನಿಂದ ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟವನ್ನು 'ವೆಳ್ಗೊಳ ಅದ್ರಿ'ಯೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಇಡೀ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು 'ಬೆಳ್ಗೊಳ ತೀರ್ಥ'ವೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ 'ಗಂಗಪಯ್ಯ....ಬೆಳುಗುಳದ ತೀರ್ಥದಲು ಜಿನನಾಥಪುರವ ಮಾಡಿ' ಎಂಬ ಶಾಸನವನ್ನೂ (ಸಂ. 538) ಗಮನಿಸ ಬೇಕು. ಜಿನನಾಥಪುರ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಮೀಪದ ಊರುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಮತ್ತು ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿಯೂ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರಿನಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಶಾಸನ ಗಳೂ ಕಟ್ಟಡಗಳೂ ದೊರಕಿರುವುದು, ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯ ಅಥವಾ ಹನ್ನೊಂದನೇ ಶತಮಾನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕದಾಗಿ ಆರಂಭವಾದ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರು ಬೆಳೆಯುತ್ತ ಬಂದಿತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ.

ಕ್ರಿ.ಪೂ. 3–2ನೇ ಶತಮಾನಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮವು ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಬಂದು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಮೊದಲ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಮಾಡಿ ಕೊಂಡಾಗ ದೊಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟ ಚಿಕ್ಕಬೆಟ್ಟಗಳ ಮಧ್ಯದ ಇಡೀ ಕಣಿವೆ ದಟ್ಟ ಕಾಡಿನಿಂದ ತುಂಬಿದ್ದಿತೆಂದು ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ 'ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ' ಹೇಳುತ್ತದೆ. ('ಭಟ್ಟಾರಾ, ಊರಿಲ್ಲ ಕೇರಿಯಿಲ್ಲಡವಿಯೊಳೆಲ್ಲಿಗೆ ಚರಿಗೆವುಗುವುದು ಎಂದೊಡೆ ಕಾಂತಾರ ಭೈಕ್ಷ ಮೆಂಬುದಾಗಮದೊಳ್ ಪೇೞ್ದುದು....'[7]). ಚಿಕ್ಕಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ದೊರಕಿರುವ ಸುಮಾರು 650ರ ಶಾಸನವೊಂದರ ಪ್ರಕಾರ (ಸಂ. 1. ಇದೇ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸನ) ದಕ್ಷಿಣಾಪಥವು ನಲಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಜನರಿದ್ದ ಗ್ರಾಮ ಗಳಿಂದ ಜನರಿಂದ ಪಶುಗಳಿಂದ ಸಂಪತ್ತಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದರೂ 'ಕಟವಪ್ರ' ಪ್ರದೇಶವು ಮಾತ್ರ ಕಾಡು, ಕಾಡುಮೃಗಗಳಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿದ್ದಿತೆಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ("ಜನಪದಂ ಅನೇಕ ಗ್ರಾಮಶತಸಂಖ್ಯಮುದಿತ ಜನ ಧನ ಕನಕ ಸಸ್ಯ ಗೋ ಮಹಿಷ ಅಜ ಆವಿಕುಲ ಸಮಾಕೀರ್ಣಂ....", "ವಿವಿಧ ತರು ವರ ಕುಸುಮ ದಲಾವಲಿ ವಿರಚನಾ ಶಬಲ ಸಜಲ ಜಲದನಿವಹ ನೀಲೋಪತಲೇ ವರಾಹ ದ್ವೀಪಿ ವ್ಯಾಘ್ರರ್ಕ್ಷ ತರಕ್ಷು ವ್ಯಾಳ ಮೃಗಕುಲೋಪಚಿತಪತ್ಯಕ ಕಂದರದರೀ ಮಹಾಗುಹಾ ಗಹನಾ ಭೋಗವತಿ'). ಎಂದರೆ, ಕ್ರಿಸ್ತಶಕ 600–650ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರು ಇರುವ ಕಣಿವೆ ಪ್ರದೇಶ (ಎರಡು ಗುಡ್ಡಗಳ ಮಧ್ಯದ ಪ್ರದೇಶ) ಕಾಡಿನಿಂದ ತುಂಬಿತ್ತು ; ಜನವಸತಿ ವಿಹೀನವಾಗಿತ್ತು.

ಶಾಸನಗಳ 'ಬೆಳ್ಗೊಳ'ವೇ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ

'ವೆಳ್ಗೊಳ' ಹೆಸರಿನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಲ್ಲೇಖ ಸು. 700ರಷ್ಟು

7 ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ (ಸಂ : ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್). ಮೈಸೂರು. 1970. ಪು. 89

ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಕಟ್ವಪ್ಪು ಅಥವಾ ಚಿಕ್ಕಬೆಟ್ಟವನ್ನು 'ವೆಳ್ಗೊಳ ಅದ್ರಿ' ಎಂದು ಅಲ್ಲಿ ಕರೆದಿದೆ. (ಸಂ. 34) ಮುಂದಿನ ಉಲ್ಲೇಖ ಅದೇ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಎಂಟನೇ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತದೆ. (ಸಂ. 38) ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ಈ ಶಾಸನ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಗೌಡುಗಳು 'ಗೋವಿಂದ ಪಾಡಿ' ಎಂಬ ಊರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ದತ್ತಿಯ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ–'ಉತ್ತಮ ಗಾಮುಂಡರುಂ ಗೋವಿಂದಪಾಡಿಯ ಉಳ್ಳಾಮುಂದುಂ ಬೆಳ್ಗೊಳದಾ ಪಟಿ ಗೋವಿಂದಪಾಡಿಗೆ ಕೊಟ್ಟುದು.'

ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಬೆಳ್ಗೊಳ ಯಾವುದು ? 'ಗೋವಿಂದಪಾಡಿ' ಯಾವುದು ? ಚನ್ನರಾಯಪಟ್ಟಣ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ವಿಸ್ತೃತ ಭೂಪಟದಲ್ಲಿ (ಕರ್ನಾಟಕದ 'ಭೂದಾಖಲೆ ಮತ್ತು ಕಂದಾಯ ನಿರ್ಣಯ ವ್ಯವಸ್ಥೆ'ಯ ನಿರ್ದೇಶಕರಿಂದ ಪ್ರಕಟಿತ) ಈ ಹೆಸರಿನ ಯಾವುದೂ ಹಳ್ಳಿ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ 'ಗೋವಿಂದಪಾಡಿ' ಈಗಿನ ಸಾಣೇನ ಹಳ್ಳಿಯೇ ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಸಾಣೇನಹಳ್ಳಿಯ ಕ್ರಿ.ಶ. 1119ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ (ಸಂ. 547) ಗಂಗರಾಜನಿಗೆ ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನನು 'ಗೋವಿಂದ ವಾಡಿ'ಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ; ತನಗೆ ದತ್ತಿಯಾಗಿ ಬಂದ ಆ ಊರನ್ನು ಗಂಗರಾಜ ಗೊಮ್ಮಟನ ಪೂಜೆಗಾಗಿ ದಾನ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲದೆ, ಅದೇ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ 'ಗೋವಿಂದವಾಡಿ'ಯ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ 'ಅರುಹನಹಳ್ಳಿ'ಯಿಂದ 'ಪಿರಿಯ ದೇವರ ಬೆಟ್ಟ'ಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ದೊಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ 'ಹೆಬ್ಬಟ್ಟೆ'ಯ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. ಈಗಿನ ಅರುವನಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ದಾರಿ ಸಾಣೇನಹಳ್ಳಿಯ ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಉಂಟು ; ಮತ್ತು ಅದೇ ಸಾಣೇನಹಳ್ಳಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ (ಸಂ. 550) 'ಗೋವಿಂದಪಡಿಯ (ಗೋವಿಂದ ಪಾಡಿಯ) ಕೊಳಗ'ದ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಈಗಿನ ಸಾಣೇನಹಳ್ಳಿಯೇ ಶಾಸನಗಳ ಗೋವಿಂಪಪಾಡಿ ಅಥವಾ ಗೋವಿಂದವಾಡಿ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಗಳಿಲ್ಲ. "ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಬಳಿಯ ಗೋವಿಂದಪಾಡಿ" ಎನ್ನುವ ಶಾಸನದ ಮಾತು (ಹಳೆಯ) ಬೆಳ್ಗೊಳವನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಹೊಂದಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಬೆಳ್ಗೊಳ 12 ಎನ್ನುವ ನಾಡಿಗೆ ಆ ಊರು ಸೇರಿತ್ತೆಂದೂ ಮತ್ತು ಗೋವಿಂದಪಾಡಿಯು ಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಇತ್ತೆಂದೂ ('ಬೆಳ್ಗೊಳದಾ ಪಟಿ ಗೋವಿಂದಪಾಡಿ') ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಎಂಟನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರು ಇರುವ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬರಿಯ ಕಾಡು ಇದ್ದುದರಿಂದ ಆ ಶಾಸನದ ಬೆಳ್ಗೊಳವು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಶ್ರವಣ ಬೆಳ್ಗೊಳವನ್ನಂತೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ ; ಖಚಿತವಾಗಿ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳವನ್ನು

ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಸಾಣೇನಹಳ್ಳಿಯು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮೈಲಿ ದೂರದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಮೂರು ಮೈಲಿ ದೂರದಲ್ಲಿದೆ.

'ಬೆಳ್ಗೊಳ'ದ ಮುಂದಿನ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಚಿಕ್ಕಬೆಟ್ಟದ ಲಕ್ಕಿದೊಣೆಯ ಸಮೀಪದ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಮುಂದಿನ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಉಲ್ಲೇಖವು ಚಾವುಂಡರಾಯನ ಮಗ ಜಿನದೇವಣನ ಹತ್ತು-ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಲಿಪಿಯುಳ್ಳದುವ ಶಾಸನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಈ ಶಾಸನ ಚಿಕ್ಕಬೆಟ್ಟದ ಚಾಮುಂಡರಾಯ ಬಸದಿಯ ಮೇಲಣ ಮಹಡಿಯಲ್ಲಿನ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥ ತೀರ್ಥಂಕರನ ವಿಗ್ರಹದ ಪಾದಪೀಠದ ಮೇಲಿದೆ. ಸು. ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿರುವ ಶಾಸನ (ಸಂ. 150) ಹೀಗಿದೆ :

> "ಜಿನಗೃಹಮಂ ಬೆಳ್ಗೊಳದೊಳ್ ಜನಮೆಲ್ಲಂ ಪೊಗಳೆ ಮಂತ್ರಿ
> ಚಾವುಂಡ ನಂದನನೊಲವಿಂ ಮಾಡಿಸಿದಂ ಜಿನದೇವಣನಜಿತಸೇನ
> ಮುನಿಪರ ಗುಡ್ಡಂ"

ಚಾಮುಂಡರಾಯನ ಬಸದಿಯ ಕಾಲ ಮತ್ತು ಕರ್ತೃತ್ವ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ. ಈ ಬಸದಿಯ ಮುಂಭಾಗದ ಪಟ್ಟಿಯ ಮೇಲೆ "ಶ್ರೀ ಚಾಮುಂಡರಾಜಂ ಮಾಡಿಸಿದಂ" ಎಂಬ ಬರಹವಿದ್ದರೂ ಅದು 11-12ನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು (ಸಂ. 151) ; ಚಾಮುಂಡರಾಯನ ಕಾಲದ್ದಲ್ಲ. ಬಸದಿಯ ಗರ್ಭಗುಡಿಯಲ್ಲಿ ನೇಮೀಶ್ವರಸ್ವಾಮಿಯ ಸಿಂಹಪೀಠದ ಮೇಲೆ 12ನೇ ಶತಮಾನದ ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಗಂಗ ಸೇನಾಪತಿಯ ಮಗ ಏಚಣನು ಮಾಡಿಸಿದನು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.[8] ಕತ್ತಲೆ ಬಸದಿಯ ಹಿಂದೆ ಬಿದ್ದಿರುವ ಶಿಲೆಯ ಮೇಲೆ ಇರುವ 12ನೇ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಗಂಗರಾಜನ ಮಗ ಏಚಿರಾಜನು ಬೊಪ್ಪಣ, ತ್ರೈಲೋಕ್ಯರಂಜನ ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳಿದ್ದ ಜಿನಾಲಯವನ್ನು "ಬೆಳುಗೊಳ"ದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಸೂಚನೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. (ಸಂ. 69) ಎಂದರೆ ಚಾಮುಂಡರಾಯ ಬಸದಿಯ ಗರ್ಭಗುಡಿಯ ನೇಮೀಶ್ವರ ಸ್ವಾಮಿಯ ವಿಗ್ರಹವು ಬಹುಶಃ ಏಚಿರಾಜ "ಬೆಳುಗೊಳ"ದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ

---

8 ಸಂ. 149–"ಗಂಗಸೇನಾಪತೇಸ್ಸೂನುರೇಚಣೋ ಭಾರತೀ ಚಣಃ ತ್ರೈಲೋಕ್ಯರಂಜನಂ ಜೈನ ಚೈತ್ಯಾಲಯಮಚೀಕರತ್ । ಬುಧ ಬಂಧುಸ್ಸತಾಂ ಬಂಧುರೇಚಣಃ ಕಮಲಾನನಃ ಬೊಪ್ಪಣಾಪರ ನಾಮಾಂಕ ಚೈತ್ಯಾಲಯಮಚೀಕರತ್ ॥ ರೂವಾರಿ ಹೊಯ್ಸಳಾಚಾರಿಯ ಮಗ ಗಂಗಾಚಾರಿ ವರ್ಧಮಾನಾಚಾರಿ ಬಿರುದ ರೂವಾರಿ ಮುಖ ತಿಳಕ"

ಜಿನಾಲಯದ್ದಾಗಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಅಲ್ಲಿಂದ ತಂದು ಈಚೆಗೆ ಚಾವುಂಡರಾಯ ಬಸದಿಯಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟರು ಎಂಬುದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. (ಏಚಿರಾಜ ಕಟ್ಟಿಸಿರಬಹುದಾದ ಹೊಯ್ಸಳ ವಾಸ್ತು ಶೈಲಿಯ ಬಸದಿಯ ಅವಶೇಷಗಳನ್ನು ಬಹುಶಃ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಕೆರೆ ಕೋಡಿಯ ಕಲ್ಲುಗಳ ಮಧ್ಯೆ, ಕೆರೆಯ ಏರಿ ಮೇಲೆ ಗುರುತಿಸಬಹುದು.)

ಚಾಮುಂಡರಾಯ ಬಸ್ತಿಯನ್ನು ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಚಾಮುಂಡರಾಯನೇ ಕಟ್ಟಿಸಿರಬಹುದಾದರೂ ಅದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುವ ಸಮಕಾಲೀನ ಶಾಸನ ಯಾವುದೂ ಇಲ್ಲ. ಅದು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಲ್ಲ. ಆ ಬಸದಿಯ ಮೇಲಣ ಅಂತಸ್ತಿನಲ್ಲಿ ದೊರಕಿರುವ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥಸ್ವಾಮಿಯ ವಿಗ್ರಹ ಮೂಲತಃ ಎಲ್ಲಿಯದು ? ಆ ವಿಗ್ರಹವು ಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಜಿನದೇವಣ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಬಸದಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ "ಬೆಳ್ಗೊಳ" ಎಂಬ ಹೆಸರು ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಈಗಿನ ಚಾಮುಂಡರಾಯ ಬಸದಿಯೇ ಜಿನದೇವಣ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಜಿನಾಲಯವೆನ್ನುವ ಡಾ|| ಸೆಟ್ಟರ್ ಅವರ ಊಹೆ ನಿಲ್ಲತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ಹನ್ನೊಂದನೇ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನ ಅದು ಚಾಮುಂಡರಾಯ ಮಾಡಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುವುದನ್ನು ನಾವು ನಿರಾಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಗಂಗ ವಾಸ್ತುಶೈಲಿಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಚಾವುಂಡರಾಯ ಬಸದಿ ಬಹುಶಃ ಚಾವುಂಡರಾಯನೇ ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಆದರ ಗರ್ಭಗುಡಿಯ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಮುಂದೆ ಕಾರಣಾಂತರಗಳಿಂದ ನಾಶವಾದಾಗ, 'ಬೆಳ್ಗೊಳ'ದಲ್ಲಿ ಜಿನದೇವಣ ಮತ್ತು ಏಚಣರು ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಬಸದಿಗಳಿಂದ (ಆ ಬಸದಿಗಳೂ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಾಳಾಗಿರಬೇಕು) ಕ್ರಮವಾಗಿ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥ ಮತ್ತು ನೇಮಿನಾಥ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ತಂದು ಚಾವುಂಡರಾಯ ಬಸದಿಯುಲ್ಲಿಟ್ಟು ಸುರಕ್ಷಿತ ಮಾಡಿರಬೇಕು. ಇದು ಕೇವಲ ಊಹೆಯಲ್ಲ. ಮುಂದಿನ ವಾದಗಳಿಂದ, ಈಗಿನ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಉಳಿದಿರುವ ಬಸದಿ ಬಹುಶಃ ಜಿನದೇವಣ ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದಾಗಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿಂದ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ತಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಚಣ ಆದೇ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಬಸದಿ ಈಗ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದರ ಅವಶೇಷಗಳು ಈಗ ವಿಗ್ರಹ, ಶಿಲಾಖಂಡಗಳ ಮೂಲಕ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಉಳಿದಿರುವಂತಿವೆ. (ಮುಂದೆ ನೋಡಿ). ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಈಗಿನ ಚಾಮುಂಡರಾಯ ಬಸದಿಯ ಕರ್ತೃತ್ವವನ್ನು ಜಿನದೇವಣನಿಗೆ ಆರೋಪಿಸದೆ, ಜಿನದೇವಣನು "ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಜಿನಗೃಹ ಯಾವುದು ಎಂಬುದು ತಿಳಿಯದು" ಎಂಬ ಬಾ.ರ. ಗೋಪಾಲ್ ಅವರ ಮಾತು[10]

9 ಪೂರ್ವೋಕ್ತ. ಪು. 26-'It was no doubt built in the 10th century, probably by the son of Chavundaraya'

10 Ep, Carn. II. Introd. P. (iv)

ಹೆಚ್ಚು ಮಾನ್ಯವಾದುದು. ಇಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾದುದು, "ಬೆಳ್ಗೊಳ"ವು ಈಗಿನ ಚಿಕ್ಕಬೆಟ್ಟವನ್ನಂತೂ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು.

ಈಗಿನ "ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ" ಊರು

ಯಾವ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಈ ಊರಿನ ಕಡೆ ಗಂಭೀರ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಈ ಒಂದೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಬಸದಿ, ಕೊಳ, ವಿಗ್ರಹಗಳ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿಲ್ಲ.

ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳವು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಮೂರು ಮೈಲಿ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಸುಮಾರು ನೂರಿಪ್ಪತ್ತು ಮನೆಗಳಿರುವ, ಇಕ್ಕಟ್ಟಾದ ಬೀದಿಗಳಿರುವ ಚಿಕ್ಕ ಹಳ್ಳಿ. ಅಲ್ಲಿರುವುದೆಲ್ಲ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಮತ್ತು ಇತರ ಕೆಳ ಜಾತಿಗಳವರ ಮನೆಗಳು. ಅಲ್ಲಿ ಎರಡೋ ಮೂರೋ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮನೆಗಳಿವೆ ಯಾವರೂ ಒಂದೂ ಜೈನ ಸಂಸಾರ ಅಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಮೂವತ್ತು ನಲವತ್ತು ಮರಾಠಿ ಕುಟುಂಬಗಳು ("ಆರ್ಯೇರು") ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಬೇರೆಡೆಗೆ ವಲಸೆ ಹೋಗಿವೆ.[11] ಊರಿನ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಆಳವಾದ ದೊಡ್ಡ ಕೊಳವಿದೆ. ಈಗಿನ ಊರಿನ ಆಗತ್ಯಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಆ ಊರಿಗೆ ಅದು ದೊಡ್ಡದೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಜನ ಈಗಲೂ ಅದನ್ನು 'ಕೊಳ'ವೆಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ ; ಊರಿಗೆ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುವುದು ಈ ಕೊಳದಿಂದಲೇ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಆ ಕೊಳ ಈಗಿರುವಂತೆಯೇ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಇತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಆಗಾಗ್ಗೆ ಅದು ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರಗೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆಯಾದರೂ, ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಶಾಸನಗಳ 'ಬೆಳ್ಗೊಳ'ವು ಇದೇ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳವೇ ಆಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸಂಶಯಾತೀತವಾಗಿ ತೋರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವುದರಿಂದ (ಮುಂದೆ ನೋಡಿ), ಈ ಕೊಳ ಅಥವಾ ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದ ಕೊಳವೇ ಆ ಊರಿಗೆ

11 ಗೊಮ್ಮಟೇಶ್ವರನ ವಿಗ್ರಹದ ಪಾದ ಪೀಠದ ಬಳಿ "ಶ್ರೀ ಚಾವುಂಡ ರಾಜೇಂ ಕರವಿಯಲೇಂ" ಎಂಬ ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮರಾಠಿ ಶಾಸನವಿದೆ (ಇದು ಮರಾಠಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೇ ಮೊದಲ ಲಿಖಿತ ದಾಖಲೆ.) ಚಾವುಂಡರಾಯ ಗೊಮ್ಮಟನನ್ನು ಕೆತ್ತಿಸಿದಾಗ ಕೆಲಸಗಾರರಾಗಿ ಮರಾಠಿ ಮಾತನಾಡುವ ಜನ ಬಂದಿದ್ದು ಅದರಿಂದಾಗಿಯೋ ಅಥವಾ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಮರಾಠಿ ಮಾತನಾಡುವ ಜನರ ಚಿಕ್ಕ ಚಿಕ್ಕ ವಸತಿಗಳಿದ್ದು ಅದರಿಂದಾಗಿಯೋ ಚಾವುಂಡರಾಯ ತಾನು ಗೊಮ್ಮಟ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಕೆತ್ತಿಸಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ ಬರೆಯಿಸಿರಬೇಕು. ಆ ಊಹೆಯೆಲ್ಲ ಏನೇ ಇರಲಿ, ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಯೇ ಮರಾಠಿ ಮಾತನಾಡುವ ಜನರಿದ್ದುದಕ್ಕೂ ಈ ಶಾಸನಕ್ಕೂ ಏನಾದರೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ.

ಆ ಹೆಸರನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿತೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಗಳಿಲ್ಲ. ಆ ಕೊಳದ ದಡದಲ್ಲಿ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥ, ಯಕ್ಷಯಕ್ಷಿಯರ, ಚಾಮರಧಾರಿ ಮತ್ತು ಇತರ ಜೈನ ವಿಗ್ರಹಗಳಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಜೈನ ವಿಗ್ರಹವೊಂದರ ತಲೆಯೂ ಇದೆ[12] ಕೊಳದ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿರುವ ಶಿವ ದೇವಾಲಯವು ತೀರ ಈಚಿನದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಬಸದಿ–ಚಾವುಂಡರಾಯನ ಮಗ ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದು

ಊರಿನ ಹೊರಗೆ, ಊರಿಗೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಂತೆ ಗಂಗರ ಕಾಲದ ಎಲ್ಲ ವಾಸ್ತು ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಸುಂದರ ಬಸದಿಯು ಪೊದೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಹುದುಗಿದೆ. ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ ಊರಿನಲ್ಲಾಗಲಿ ಅಥವಾ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ನೆಲದ ಮೇಲಿರುವ ಕಟ್ಟಡಗಳಲೆಲ್ಲ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಇದನ್ನು ವಾಸ್ತುಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಚಾವುಂಡರಾಯನ ಬಸದಿಗೆ ಹೋಲಿಸಬಹುದು. ಬಸದಿಯ ಹೊರಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಗೋಡೆಗಂಬಗಳು (pilasters), ಮೇಲಿನ ಗೂಡುಗಳು, ಮುಖ ಮಂಟಪಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ಹೋಲಿಕೆ ಬಹಳ ಹತ್ತಿರದ್ದು. ಬಸದಿಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಇರುವ ಕ್ರಿ.ಶ. 1094ರ ಶಾಸನವು (E.C. II No. 568) ಆ ಬಸದಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟ ದತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆರನೆಯ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಎಚಿಗಂಗ ಪೊಯ್ಸಳನು ಗಂಗಮಂಡಳವನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದಾಗ ಕೊಟ್ಟ ದತ್ತಿಯ ವಿವರಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

> "ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಕಟ್ಬಪ್ಪು ತೀರ್ಥದ ಬಸದಿಗಳ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರಕ್ಕಂ ದೇವ
> ಪೂಜೆಗಮಾಹಾರದಾನಕ್ಕಂ ಪಾತ್ರಸಾವುಳಕ್ಕಂ ರಾಚನ ಹಳ್ಳಿಯುಮಂ
> ಬೆಳ್ಗೊಳ ಪಂನೆರಡುಮಂ ಧಾರಪೂರ್ವಕಂ ಮಾಡಿ ಬಿಟ್ಟ ದತ್ತಿ"

ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಬೇಕು. ರಾಚನಪಳ್ಳಿ ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳಕ್ಕೆ ವಾಯವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮುಕ್ಕಾಲು ಮೈಲಿ ದೂರದ ರಾಚೇನಹಳ್ಳಿ ; "ಕಟ್ಬಪ್ಪು ತೀರ್ಥ" ಈಗಿನ ಚಿಕ್ಕಬೆಟ್ಟ. ಇನ್ನು "ಬೆಳ್ಗೊಳ"ವು "ಬೆಳ್ಗೊಳ ಪನ್ನೆರಡು" ನಾಡಿನ ಕೇಂದ್ರ ಸ್ಥಾನ. ಈ ಶಾಸನದ ಪ್ರಕಾರ ಆ ಸಮೀಪದ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಬಸದಿಗಳಿದ್ದುದು "ಬೆಳ್ಗೊಳ"ದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು "ಕಟ್ಬಪ್ಪು ತೀರ್ಥ"ದಲ್ಲಿ. ನಾವು ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿರುವಂತೆ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ಯಾವುದೇ ಕಟ್ಟಡವೂ ಇಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಮೇಲಿನ ಶಾಸನವು ದೃಢ

---

12 ಈ ಎಲ್ಲ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೊಯ್ಸಳ ಪೂರ್ವಯುಗದವೆಂದೂ ಬಹುಶಃ ಗಂಗರ ಕಾಲದವೆಂದೂ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ನೋಡಿದ ಡಾ. ರಘುನಾಥ ಭಟ್ ಅವರು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಶಾಸನದ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. 1094. ಬಸದಿಯ ನಿರ್ಮಾಣವನ್ನು ಹೇಳದೆ ಬಸದಿಯ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರದ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವುದರಿಂದ ಆ ಬಸದಿ ಕ್ರಿ. ಶ. 1094 ಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. 'ಬೆಳ್ಗೊಳ'ದ ಬಸದಿಗಳ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರದ ವಿಷಯ ಹೇಳುವ ಶಾಸನ ಇರಬೇಕಾದುದು ಅದೇ ಊರಲ್ಲಿ ತಾನೆ ? ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವ 'ಬೆಳ್ಗೊಳ'ವು ಈಗಿನ 'ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ'ವೇ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ.

ಶಾಸನಗಳ 'ವೆಳ್ಗೊಳ'ವು ಈಗಿನ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ : ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಧಾರಗಳು

ಇದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಖಚಿತ ಆಧಾರಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಕ್ರಿ. ಶ. 1118ರ ಶಾಸನವೊಂದು (ಸಂ. 82) ಪರಮ ಎಂಬ ಊರಿನ ಗಡಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ—"ಹಡುವಲು ಬೆಕ್ಕನೊಳಗೆಱೆಯ ಮಾವಿನಕೆರೆಯ ಗದ್ದೆವೊಳಗಾಗಿ ಬೆಳುಗೊಳಕ್ಕೆ ಹೋಪ ಬಟ್ಟೆಗಡಿ". ಈಗಿನ ಬೆಕ್ಕದ ಕೆರೆಯಿಂದ ಹಳೆಯ ಬೆಳಗೊಳಕ್ಕೆ ಹೋಗುವ ದಾರಿಯೇ ಪರಮ ಊರಿನ ಪಶ್ಚಿಮ ಗಡಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಚನ್ನರಾಯಪಟ್ಟಣ ತಾಲೂಕಿನ ವಿಸ್ತೃತಭೂಪಟ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಬೆಕ್ಕ ಊರಿನ ಕ್ರಿ. ಶ. 1173ರ ಶಾಸನವೊಂದು (ಸಂ. 565) ಆ ಊರಿನ ಗಡಿಯನ್ನು ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ : "ಬೆಕ್ಕನ ಮೂಡಣ ಸೀಮೆ ಬೆಳ್ಗೊಳದಿಂ ಜಿನನಾಥಪುರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಹೆಬ್ಬಟ್ಟೆ". ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದಿಂದ ಜಿನನಾಥಪುರಕ್ಕೆ ಬರುವ ಮಾರ್ಗವೇ ಬೆಕ್ಕ ಊರಿನ ಪೂರ್ವದ ಗಡಿ. ಎಂದರೆ, ಹನ್ನೊಂದು–ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಎಂದರೆ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳವೇ ಹೊರತು ಶ್ರವಣ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಅಲ್ಲ.

"ಬೆಳ್ಗೊಳ"ದಲ್ಲಿ ಚಾವುಂಡರಾಯನ ಮಗ ಜಿನದೇವಣ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಬಸದಿ ಬಹುಶಃ ಈಗಿನ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಬಸದಿಯೇ ಇರಬೇಕು. ಬಸದಿಯ ಪ್ರಾಚೀನತೆ, ವಾಸ್ತುಲಕ್ಷಣಗಳು ಅಂತಹ ಊಹೆಯೊಂದನ್ನು ಪ್ರಚೋದಿಸುತ್ತವೆ.

ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಮತ್ತು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ : ಗ್ರಾಮವಾಸ್ತು

ಈ ಎರಡು ಊರುಗಳ ಗ್ರಾಮವಾಸ್ತು (Town architecture) ಅವರಲ್ಲೂ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಗ್ರಾಮವಾಸ್ತು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ್ದು. ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ತೀರ ಇಕ್ಕಟ್ಟಾದ ಬೀದಿಗಳು, ಬೀದಿಗಳ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಚರಂಡಿಗಳು ಇರುವ ಬದಲು ಬೀದಿಯ ಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ಚರಂಡಿ ಮಾಡಿರುವುದು ಇವೆಲ್ಲ ವಿಶೇಷತೆಯನ್ನೇನೂ ಪ್ರದರ್ಶಿಸದಿದ್ದರೂ, ಆ ಹಳ್ಳಿಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಅದೊಂದು ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನವೆನ್ನುವ

ಭಾವನೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.(ಮನಸ್ಸಿನ ನಿಶ್ಚಯವೂ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರಬಹುದು.) ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಬಹು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ನಿಯೋಜಿತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿದ ಊರು. ಅಲ್ಲಿನ ನೇರ ರಸ್ತೆಗಳು, ಅಗಲವಾದ ಬೀದಿಗಳು ಅದು ತೀರ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಊರಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ದೊಡ್ಡಬೆಟ್ಟದ ಬುಡದಲ್ಲಿರುವ ಭಂಡಾರ ಬಸದಿಯಿಂದ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1159) ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಅಕ್ಕನ ಬಸದಿವರೆಗೆ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1189) ಇರುವ ಬೀದಿಯ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಊರು ಬೆಳೆದಿದೆ. ಇವೆರಡು ಬಸದಿಗಳು "ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರಿನ ಗಡಿಗಳು".[13] ಯಾವುದೇ ಊರು ಅದು ಕ್ರಮೇಣ ಸಹಜವಾಗಿ ತನ್ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾನು ಬೆಳೆದು ಬಂದಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಕಾಣಿಸದು. ಆದರೆ ಹಳೆಯ ಊರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೊಂದೆಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ನೆಲೆಸುವವರು ಹೆಚ್ಚು ವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಮನೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುತ್ತಾರೆ. ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಜೈನರು ಶ್ರಣಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮನೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರು, ಹೊಸ ಊರನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರು ಎನ್ನುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಗ್ರಾಮವಾಸ್ತು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಬೆಂಬಲ

ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಹಿರಿಯರು ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳವೇ ಮೂಲ ಬೆಳ್ಗೊಳ ವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ತಮ್ಮ ಮಾತುಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹಾಳಾದ ಬಸದಿಗಳ ಕಂಬ, ತೊಲೆಗಳನ್ನು ತಂದು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಬಸದಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರು ಎಂಬ ಮಾತೂ ಕೇಳಿಬರುತ್ತದೆ.[14] ಇದು ಪೂರ್ತಿ ನಿಜವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿನ ಕೆಲವಾದರೂ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ತಂದು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿಸಿರಬಹುದು. (ಉದಾ : ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಚಾವುಂಡರಾಯ ಬಸ್ತಿಯ ತೀರ್ಥಂಕರ ವಿಗ್ರಹಗಳು). ಹಳೇ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರಿನ ಒಬ್ಬ ಅಜ್ಜಿ, ಒಬ್ಬ ಮಧ್ಯ ವಯಸ್ಸಿನ ಅವಿದ್ಯಾವಂತ, ಅದೇ ಊರಿನ ವಯಸ್ಸಾದ ಶಾನುಭೋಗರು ತಮ್ಮ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಬಹುಹಿಂದೆ ಎಪ್ಪತ್ತೇಳು ಬಸದಿಗಳು ಇದ್ದುವೆಂದೂ, ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಒಂದು ರಾತ್ರಿ ಎಂಬುದು ಒಂದು ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಸಮವಾಗಿದ್ದು, 'ಒಂದು ರಾತ್ರಿ' (=ಒಂದು ವರ್ಷ) ಒಟ್ಟು ಎಪ್ಪತ್ತಾರು ಬಸದಿಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋದರೆಂದೂ, ಬೆಳಗಾದ್ದರಿಂದ ಒಂದು ಬಸದಿ ಮಾತ್ರ ಹಾಗೆ ಉಳಿಯಿತೆಂದೂ, ಹಾಗೆ ತೆಗೆದು

---

13 ಸೆಟ್ಟರ್ ಎಸ್. ಅವರ ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಗ್ರಂಥ. ಪು. 59

14 ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಭಂಡಾರಿ ಬಸದಿ ಅರ್ಚಕ ಪಂಡಿತ ಎಸ್. ಡಿ. ನಾಗೇಂದ್ರಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳಿಂದ ತಿಳಿದು ಬಂದುದು.

ಕೊಂಡು ಹೋದ ಬಸದಿಗಳ ಅವಶೇಷಗಳನ್ನು ಬಳಸಿ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಬಸದಿಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರೆಂದೂ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಮಾರಮ್ಮನ ಗುಡಿಯೊಂದಿದೆ; ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಂದು ಮನೆಯ ಗೋಡೆ ಕೆಳಗೆ ಇರುವ ಚಿಕ್ಕ ಗೂಡು. ಅದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕಲ್ಗುಂಡುಗಳಿವೆ. ಜಿನೇಶ್ವರದ ಏಳನೆಯ ದಿನ ಅದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿಯಿಲ್ಲದೆ ಜಾತ್ರೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಐತಿಹ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ ಮೊದಲು ಆ ಗುಡಿಯು ಊರಿನಿಂದ ಸುಮಾರು ಮೈಲಿ ದೂರದಲ್ಲಿನ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿತ್ತು. ಆಗ ಮಾರಮ್ಮನಿಗೆ ನಿತ್ಯಬಲಿ ದೊರಕುತ್ತಿತ್ತು. ಒಂದು ದಿನ ಬಲಿಯ ಹಸು ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಜೈನ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಯನ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಮನೆಗೆ ನುಗ್ಗಿತು. ಅಲ್ಲಿನ ಜೈನರು ಅದನ್ನು ಹೊರಕ್ಕೆ ಬಿಡಲಿಲ್ಲ: ಅದರ ಬಲಿಯಾಗುವುದು ಅವರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಿರಲಿಲ್ಲ. ಜನ ಬಲವಂತದಿಂದ ಬಾಗಿಲು ಒಡೆದು ನೋಡಿದಾಗ ಹಸು ಮಾಯವಾಗಿತ್ತು. ಬಳಿಕ ಮಾರಮ್ಮ ಅಶರೀರವಾಣಿಯ ಮೂಲಕ ಈಗಿನ ಗುಡಿ ಕಟ್ಟಿಸಲು ಹೇಳಿದಳು. ಅಂದಿನಿಂದ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ ನಿಂತು ಸಸ್ಯಾಹಾರದ ನೈವೇದ್ಯ ಪ್ರಾರಂಭವಾಯಿತು. ಈ ಕತೆ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳವು ಜೈನ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದಿತೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದು.[15] ಈಗಿನ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿನ ಜನರು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳು. ಆ ಊರಿನ ದೈವಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ ನಡೆಯುವುದಾದರೂ ಅದು ಊರಿನ ಹೊರಗೇ ನಡೆಯಬೇಕು. ಇದೂ ಕೂಡ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆ ಊರಲ್ಲಿ ಜೈನರಿದ್ದರೆಂದೂ, ಅವರಿಗಾಗಿ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತೋರಿದ್ದ ರಿಯಾಯ್ತಿ ಈಗಲೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಗೊಮ್ಮಟ ವಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಗುಳ್ಳಕಾಯಜ್ಜಿಯು ಅಭಿಷೇಕಕ್ಕೆ ಎರೆದ ಹಾಲು ಹರಿದು ಬಂದು ಮಡುಗಟ್ಟಿದ್ದೇ ಈಗಿನ ಕಲ್ಯಾಣಿ ಎಂಬ ಕತೆಯೂ ಉಂಟು.[16] ಈಗಿನ ಶ್ರವಣ ಬೆಳಗೊಳದ ಕಲ್ಯಾಣಿಯು ಚಾವುಂಡರಾಯನಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನದು ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಇಲ್ಲಿನ ಸೂಚನೆ ಗಮನಾರ್ಹ. (ಶಾಸನಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಅದನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದು ಮೈಸೂರು ದೊರೆ ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಜ ಒಡೆಯರ್).

'ಬೆಳ್ಗೊಳ ಅದ್ರಿ', 'ಬೆಳ್ಗೊಳ ತೀರ್ಥ' ಯಾವುವು ?

'ಪೆಳ್ಗೊಳ ಅದ್ರಿ' ('ಬೆಳ್ಗೊಳ ಅದ್ರಿ') ಎಂದರೆ ಚಿಕ್ಕಬೆಟ್ಟ: ಈ ಹೆಸರು ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಹಳೆಯದು (ಸಂ. 34). ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರು ಆಗ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದಾದರೆ, ಆ ಹೆಸರು ಹೇಗೆ ಬಂತು ? ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ

15 ಜೋಯಿಸ-ಪದ್ಮಪ್ರಸಾದ್ ಎಸ್. ಪಿ. : ಜೈನ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯ (ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಪಿಸಿದ ಪಿಎಚ್.ಡಿ. ನಿಬಂಧ 1979. ಅಪ್ರಕಟಿತ). ಪು. 226

16 ಅದೇ. ಪು. 217

ಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಲು ದೂರ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟದ ನಿಜವಾದ ಹೆಸರು "ಕಬ್ವಪ್ಪು", ಈ ಹೆಸರೂ ಅಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಚೀನ. ಕಬ್ವಪ್ಪು ಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ "ವೆಳ್ಗೊಳ ಅದ್ರಿ" ಅಥವಾ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಬೆಟ್ಟ ಎಂಬ ಹೆಸರು ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದು. ಏಳನೆಯ ಶತಮಾನ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ತೀರ ಸಮೀಪದ ಊರೆಂದರೆ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳವೇ ಆಗಿದ್ದುದ ರಿಂದ ಮತ್ತು ಚಿಕ್ಕಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿದ್ದ ಮುನಿಗಳು ಭಿಕ್ಷೆಗಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಊರು ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳವಾದ್ದರಿಂದ ಚಿಕ್ಕಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ವೆಳ್ಗೊಳ ಅದ್ರಿ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗಿರಬೇಕು. ಒಂದು ಗುಡ್ಡಕ್ಕೆ ಅದರದೇ ಒಂದು ಹೆಸರು, ಅದರ ಸಮೀಪದ ಊರಿನಿಂದಾಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರು ಹೀಗೆ ಎರಡು ಹೆಸರುಗಳಿರುವುದು ಅಸಹಜವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಚನ್ನಗಿರಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ "ಉಡು ಮರಡಿ ರಂಗಪ್ಪನ ಗುಡ್ಡ" ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಜೊತೆ (ಬಹುಶಃ "ಮರಡಿ" ಅಥವಾ "ಮೊರಡಿಗುಡ್ಡ" ಎಂಬುದು ಮೂಲ ಹೆಸರು) ಅದರ ಪಕ್ಕದ ದೇವರಹಳ್ಳಿ ಯಿಂದಾಗಿ ದೇವರಹಳ್ಳಿ ಗುಡ್ಡ ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರೂ ಇರುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹ. ಹಳೆಯಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕಿಂತ ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಹತ್ತಿರ, ಸುಮಾರು ಒಂದು ಮೈಲಿ ದೂರದಲ್ಲಿ ನೈರುತ್ಯದಿಕ್ಕಿಗೆ ಕಬ್ಬಾಳು ಎನ್ನುವ ಗ್ರಾಮವಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಶಾಸನಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಾಚೀನವಾದ, ಎಂದರೆ ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನ ದೊರಕಿದೆ (ಸಂ. 544). ಆ ಒಂದೇ ಕಾರಣ ದಿಂದಾಗಿ ಕಬ್ಬಾಳು ಗ್ರಾಮವು ಹಳೇ ಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕಿಂತ ಪ್ರಾಚೀನವೆಂದು ಕರೆಯಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ. ಹಳೇ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಇದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಶಾಸನ ಹಾಕಿಸುವ ಅವಕಾಶ ಒದಗಿರಲಾರದು. ಅಥವಾ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸನ ನಾಶವಾಗಿರಬಹುದು. ಒಂದು ವೇಳೆ ಕಬ್ಬಾಳು ಗ್ರಾಮವು ಹಳೆ ಬೆಳ್ಗೊಳದಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಚೀನವೆಂದಾದರೂ ಅದು ದೊಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟದ ಹಿಂಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದು ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ಮರೆಯಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ. ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ನಿಂತರೆ ಎದುರಿಗೆ ನೇರವಾಗಿ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ ; ಮತ್ತು ಕ್ರಿಸ್ತ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರದಿಂದ ಭದ್ರಬಾಹುಮುನಿಗಳು ಬಂದಾಗ ಈಗಿನ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಗ್ರಾಮುವನ್ನು ಹಾದು ಚಿಕ್ಕಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಈ ಊಹೆಯ ಮಿತಿಗಳನ್ನು ನಾನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಲ್ಲೆನಾದ್ದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಹೋಗದೆ "ವೆಳ್ಗೊಳ ಅದ್ರಿ" ಎಂಬ ಹೆಸರು ಕಬ್ಬಪ್ಪು ಬೆಟ್ಟದ ಮೂರು ಮೈಲಿ ದೂರದ ಹಳೇಬೆಳ್ಗೊಳದಿಂದ ಬಂದಿದೆಯೆಂಬ ನನ್ನ ವಾದವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಮುಂದು ಮಾಡಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

"ಕಾಬ್ಬಪ್ಪು ತೀರ್ಥ" (ಸಂ. 16) ಎಂಬುದು ಚಿಕ್ಕಬೆಟ್ಟ ಒಂದು ಪವಿತ್ರ ಜಾಗವಾಗಿದ್ದುದರ ಸೂಚಕ. ಚಿಕ್ಕಬೆಟ್ಟವನ್ನು "ಬೆಳ್ಗೊಳ ತೀರ್ಥ" ಎಂದು

ಕರೆದಿರುವುದೂ ಉಂಟು, ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ಕರೆದಿರುವುದು ಸಹಜವಾಗಿದೆ ('ಕಬ್ಬಪ್ಪು' 'ಬೆಳ್ಗೊಳ ಅದ್ರಿ' ಇವು ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳೆಂಬುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು). ನೋಡಿ-"ಶಾಂತಲದೇವಿ........ಶ್ರೀ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ತೀರ್ಥದೊಳ್ ಸವತಿ ಗಂಧ ವಾರಣ ಜಿನಾಲಯಮಂ ಮಾಡಿಸಿ" (ಸಂ. 162, ಕ್ರಿ. ಶ. 1123). ಬೆಳ್ಗೊಳ ತೀರ್ಥವನ್ನು "ಧವಳ ಸರಸತೀರ್ಥ"ವೆಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ (ಸಂ. 77, ಕ್ರಿ.ಶ. 1129) "ಬೆಳ್ಗೊಳ ತೀರ್ಥ" ಎಂಬುದು ಕ್ರಮೇಣ ಚಿಕ್ಕಬೆಟ್ಟದ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತಣ ಪ್ರದೇಶವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿತು; ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರನ್ನು "ಬೆಳ್ಗೊಳ ತೀರ್ಥ"ವೆಂದೂ ಕರೆದಿರುವುದನ್ನೂ ನೋಡಬೇಕು-"ಬೆಳ್ಗೊಳ ತೀರ್ಥ ದೊಳ್ ಚತುರ್ವಿಂಶತಿ ತೀರ್ಥಕೃನ್ನಿಳಯಮಂ ಮಾಡಿಸಿದಂ" (ಸಂ. 466. ಕ್ರಿ.ಶ. 1159); "ಶ್ರೀ ಬೆಳುಗುಳ ತೀರ್ಥದ ಗೊಮ್ಮಟದೇವರ ಸುತ್ತಾಲಯ" (ಸಂ 337) "ಬೆಳ್ಗೊಳ ತೀರ್ಥವಾಸಿ ನಗರಂಗಳು" (ಸಂ. 455, 13ನೇ ಶತಮಾನ). ಬೆಳ್ಗೊಳ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಮೂಲತಃ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತಿದ್ದು, ಮುಂದೆ ಚಿಕ್ಕಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತ ಬಂದು, ಹನ್ನೊಂದನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರು ಆರಂಭವಾದಾಗ ಅದಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತಾ ಬಂದುದನ್ನು ಮೇಲಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಹಳೆಯ ಊರಿನ ಜನ ಹೊಸ ಊರು ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ

ಒಂದು ಊರಿನ ಜನ ತಮ್ಮ ಊರನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಕಡೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಬೀಡು ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ಅವರು ಹೊಸ ವಸತಿಗೆ ತಮ್ಮ ಹಳೆಯ ಊರಿನ ಹೆಸರನ್ನೇ ಇಡುವುದು ವಿಶ್ವಾದ್ಯಂತ ಕಂಡುಬರುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ. ಇಂಗ್ಲೆಂಡಿನ ಜನ ಅಮೆರಿಕದ ಸಂಯುಕ್ತ ಸಂಸ್ಥಾನ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ಈಶಾನ್ಯ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿದಾಗ ಆ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ನವ ಇಂಗ್ಲೆಂಡ್ (New England) ಎಂದು ಕರೆದರು. ಅಮೆರಿಕದಲ್ಲಿಯೇ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಆಕ್ಸ್‌ಫರ್ಡ್, ಕೇಂಬ್ರಿಜ್, ಲಂಡನ್ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಊರುಗಳಿರಲೂ ಅದೇ ಕಾರಣ. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಹೊಸ – ಹಳೆ, –ಎಂದು ಆರಂಭ ವಾಗುವ ಊರಿನ ಹೆಸರುಗಳು ಜನರ ವಲಸೆಗಳನ್ನೂ ಸ್ಥಳಾಂತರಗಳನ್ನೂ ಹೇಳು ತ್ತವೆ. ಕೆಸರೆ–ಹೊಸಕೆಸರೆ (ಹೊಸನಗರ ತಾಲ್ಲೂಕು); ಪಾಳ್ಯ–ಹಳೇಪಾಳ್ಯ (ಮಾಲೂರು ತಾಲ್ಲೂಕು) ಈ ಬಗೆಯ ನೂರಾರು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಕೆಸರೆಯ ಜನ ಕೆಲವರು ಹೋಗಿ ಕೆಲವು ಮೈಲಿಯಾಚೆ ಮನೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರು : ಆ ಊರು ಹೊಸ ಕೆಸರೆ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಪಾಳ್ಯದ ಜನ ಹೋಗಿ ಸ್ವಲ್ಪ ದೂರ ದಲ್ಲಿ ಮನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡರು : ಆ ಮೊದಲ ಪಾಳ್ಯವು ಹಳೇ ಪಾಳ್ಯವಾಯ್ತು ; ಹೊಸ ಊರಿಗೆ ಹಿಂದಿನ "ಪಾಳ್ಯ" ಎಂಬ ನಾಮಕರಣವಾಯ್ತು. ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಕೆಲವು ಜನ ದೊಡ್ಡಬೆಟ್ಟದ ಬುಡಕ್ಕೆ ಬಂದು ನೆಲಸಿದರು ; ಅದು ಬೆಳ್ಗೊಳ

ವಾಯಿತು ; ಮೊದಲ ಬೆಳ್ಗೊಳವು ಹಳೇ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಎನ್ನಿಸಿತು. ಅದೇ ಮೊದಲ ಬೆಳ್ಗೊಳದ (ಈಗಿನ ಹಳೆ ಬೆಳ್ಗೊಳ) ಕೆಲವು ಜನ ತಮ್ಮ ಊರ ಪಕ್ಕದ ಕೆರೆಯ ಕೋಡಿ ಹತ್ತಿರ ಮನೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರು ; ಅದು ಕೋಡಿ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಎಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡಿತು.

ಹಿಂದೆ ಆಗಲೇ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ, ಮೊದಲ ಊರಿನಿಂದ ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಹೋಗಿ ನೆಲಸಿದ ಜನ ತಮ್ಮ ಊರನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಸುವ್ಯವಸ್ಥಿತವಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಳ್ಳುವ ಅವಕಾಶ ಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು.

ಹಳೆ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಜೈನರ ಸ್ಥಳಾಂತರಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಏನು ?

ಈ ಬಗ್ಗೆ ಖಚಿತ ಮಾಹಿತಿ ದೊರಕದಿದ್ದರೂ ಕೆಲವು ಸಂಭವನೀಯ ಕಾರಣ ಗಳನ್ನು ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಜನರ ಸ್ಥಳಾಂತರ ಅಥವಾ ವಲಸೆಗಳು ತಮ್ಮ ಬದುಕು ಹೆಚ್ಚು ಸುಗಮವಾಗಿರಲಿ ಎಂಬ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ–ಆರ್ಥಿಕ ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿ– ನಡೆಯುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲ ಇದನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಬಹುದು. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರು ಆರಂಭವಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಖಚಿತವಾದರೆ (ಇದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಖಚಿತ ; ಏಕೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿನ ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ಮಂದಿರಗಳು ಎಲ್ಲ ಹನ್ನೊಂದನೇ ಶತಮಾನಕ್ಕಿಂತ ಈಚಿನವು) ಆ ಊರು ಆರಂಭ ವಾಗಲು ಏನು ಪ್ರಚೋದನೆಯಿರಬಹುದು ? ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದು ಕಾಡು, ಅಥವಾ ಬರೀ ಹೊಲ, ಗದ್ದೆ, ತೋಟಗಳು ಮಾತ್ರ. ದೊಡ್ಡಬೆಟ್ಟ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹೆಸರಿಲ್ಲದ, ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವವಿಲ್ಲದ ಒಂದು ಬಂಡೆಯಾಗಿತ್ತು. (ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಅದನ್ನು "ಪೆರ್ಗಟ್ವಪ್ಪು", ಎಂದರೆ ದೊಡ್ಡ ಕಟ್ವಪ್ಪು ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಸಂ. 38. 8ನೇ ಶತಮಾನ) ಕುತೂಹಲಿಗಳು ಆ ಬೆಟ್ಟವನ್ನು ಹತ್ತಿ ಇಳಿಯುತ್ತಿದ್ದು ದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಆ ಬೆಟ್ಟ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಸೊನ್ನೆಯಾಗಿತ್ತು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಚಿಕ್ಕಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ಮೀಸಲಾಗಿದ್ದವು. ಆದರೆ ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಸು. 990ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಚಾವುಂಡರಾಯ ಆ ದೊಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಗೊಮ್ಮಟನ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಕಡೆಯಿಸಲು ಸಂಕಲ್ಪಿಸಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಸಾವಿರಾರು ಜನ ಕಲ್ಕುಟಿಗರು, ನೂರಾರು ಕುಶಲಶಿಲ್ಪಿಗಳು ಬಂದರು [17]. ಆ ಬೆಟ್ಟದ ದೊಡ್ಡ ಕೋಡುಗಲ್ಲು ಗೊಮ್ಮಟಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಟಾಗಲು ಹಲವು ವರ್ಷಗಳೇ ಆಗಿರಬೇಕು. ಆ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಕೆಲಸಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕೆಲಸ ಗಾರರಾಗಲಿ ಶಿಲ್ಪಿಗಳಾಗಲಿ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಬೆಟ್ಟದ ಬುಡದಲ್ಲೇ ಮನೆಗಳನ್ನು

---

17 ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ರೂವಾರಿ ಬಿದಿಗ, ಜೆಡ್ಡುಗ ಎಂಬ ಇಬ್ಬರು ಶಿಲ್ಪಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ. (ಸಂ. 433 ಮತ್ತು 434. 10ನೇ ಶತಮಾನ)

ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಬೇಕು. ಆಗ ಅದೇ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ವಸತಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ (ಜೈನ) ವ್ಯಾಪಾರಗಾರರು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ತಮ್ಮ ದಿನಸಿ ಅಂಗಡಿಗಳನ್ನು ತೆರೆದಿರಬೇಕು. ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಜೈನರು ಮತ್ತು ಜೈನ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು ದೊಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟದ ಬುಡದಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ದೊರಕುತ್ತಿದ್ದ ಲಾಭವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಬಹುಶಃ ಸಿದ್ಧರಿರಲಿಲ್ಲ. ಜೈನಮತ ಕಾರಣವಾಗಿ ಉಳಿದ ಜಾತಿಯವರಿಗಿಂತ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಜೈನರಿಗೆ ದೂರದ ಸಂಪರ್ಕಗಳು ಬೆಳೆದು ಅವರು ಉಳಿದವರಿಗಿಂತ ವಿದ್ಯೆ, ಲೌಕಿಕ ಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಮುಂದುವರಿದವರಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಆರಂಭವಾದ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ವಸತಿಗಳೇ ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರಿನ ಅಂಕುರಾರ್ಪಣೆ ಎಂದರೂ ಸರಿಯೇ, ಶಂಕು ಸ್ಥಾಪನೆ ಎಂದರೂ ಸರಿಯೇ. ಚಾವುಂಡರಾಯ ಮಂತ್ರಿಯ ನೇರ ಉಸ್ತುವಾರಿ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ನಿವಾಸಿಗಳಿಗೆ ನೀರು, ವಸತಿ, ಆಹಾರ ಸರಬರಾಜುಗಳಲ್ಲಿ ಕೊರತೆ ಆಗಿರಲಾರದು. ವಿಗ್ರಹದ ಕೆಲಸ ಮುಗಿದರೂ ಆ ದೊಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಶಿಲ್ಪಕಾರ್ಯಗಳು ನಿಲ್ಲಲಿಲ್ಲ. ಮುಂದೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಸದಿಗಳು, ಸ್ಥಂಭಗಳು, ಸುತ್ತಾಲಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಕೆಲಸ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯಿತು. ಶಿಲ್ಪಿಗಳು, ಕೆಲಸಗಾರರು ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಮನೆಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ಹಾಕಿ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಹೋಗುವ ಪ್ರಮೇಯ ಬರಲಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಕಬ್ವಪ್ಪು ಪ್ರದೇಶ–ಶ್ರವಣ ಬೆಳಗೊಳ ಪ್ರದೇಶ–ಕೇವಲ ತೀರ್ಥಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿತ್ತು, ಪವಿತ್ರ ಭೂಮಿಯಾಗಿತ್ತು ; ಅದು ಜೈನ ಯಾತ್ರಾರ್ಥಿಗಳು ಬಂದು ಹೋಗುವ ಜಾಗ ಆಗಿತ್ತು. ಗೊಮ್ಮಟ ವಿಗ್ರಹದಿಂದ ಆ ಪ್ರದೇಶ ಇನ್ನೂ ದೊಡ್ಡ ತೀರ್ಥಕ್ಷೇತ್ರ ಆಯ್ತು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಪ್ರವಾಸಿ ಕೇಂದ್ರ ಆಯ್ತು. ಬಂದು ಹೋಗುವ ಜೈನ ಯಾತ್ರಾರ್ಥಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಹೆಚ್ಚಿತು ; ಇತರ ಮತೀಯರೂ ಬಂದು ಹೋಗುವ ಆಕರ್ಷಕ ಪ್ರದೇಶವಾಯ್ತು. ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಜೈನರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಊರಲ್ಲಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ದೊಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟದ ಬುಡದಲ್ಲಿರುವುದು ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಲಾಭದಾಯಕವಾಯ್ತು. ತಮ್ಮ ಪವಿತ್ರಭೂಮಿಯ ಮಧ್ಯೆಯೇ ಇರುವ ಅವಕಾಶವೂ ಒದಗಿತು. ಅವರಲ್ಲಿ ಹಲವರು ಶಾಶ್ವತವಾಗಿ ತಮ್ಮ ವಾಸವನ್ನು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ವರ್ಗಾಯಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲಿನ ಇಡೀ ವ್ಯಾಪಾರ ಅವರ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಇತ್ತು. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ "ನಖರ" ಅಥವಾ "ನಗರ"ಗಳೆಲ್ಲರೂ ಜೈನರು (ಸಂ. 457, 458, 459, 455.) ನಖರ ಅಥವಾ ನಗರ ಎಂದರೆ ವರ್ತಕರು ; ವರ್ತಕರ ಸಂಘ ಎಂದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ನಖರಗಳೇ ಸೇರಿ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. 1195ರಲ್ಲಿ "ನಗರ ಜಿನಾಲಯ"ವೆನ್ನುವ ಸುಂದರ ಬಸದಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುವಷ್ಟು ಶ್ರೀಮಂತರಾಗಿದ್ದರು. ಇವರನ್ನು ಮಾಣಿಕ್ಯನಗರಂಗಳು ಎಂದೂ ಶಾಸನಗಳು ಕರೆದಿವೆ. ("ಶ್ರೀ ಬೆಳ್ಗೊಳ ತೀರ್ಥದ ಬಲಾತ್ಕಾರ ಗಣಾಗ್ರಗಣ್ಯರುಂ

ಅಗಣ್ಯಪುಣ್ಯರುಮಪ್ಪ ಸಮಸ್ತ ಮಾಣಿಕ್ಯ ನಗರಂಗಳು" (ಸಂ. 334. ಕ್ರಿ.ಶ. 1282). ಮಾಣಿಕ್ಯ ಮತ್ತು ರತ್ನಗಳ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ವರ್ತಕರು ಅವರು. ಈ ವರ್ತಕರೆಲ್ಲ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದವರೇ ಎದು ಹೇಳಲಾಗದಿದ್ದರೂ ಹಲವರು ಅಲ್ಲಿಂದ ಬಂದವರಾಗಿರಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ, ದೊಡ್ಡಬೆಟ್ಟದ, ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟದ ಬಸದಿಗಳಲ್ಲಿ ಪೂಜೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಕೈಂಕರ್ಯಗಳ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ ನಿವಾಸಿಗಳೂ ದಿನವೂ ಮೂರು ಮೈಲಿ ಹೋಗಿ ಬರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಶ್ರವಣ ಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲೇ ನೆಲಸಲು ಮನಸು ಮಾಡಿದ್ದು ತೀರ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ. ಏನೇ ಆದರೂ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರಿನ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಪ್ರಚೋದನೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆರ್ಥಿಕವಾದುದು ; ಗೌಣವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕವಾದುದು.

"ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ" ಹೆಸರು

ಕೆಲವು ಕಾಲ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳವನ್ನು ಬೆಳ್ಗೊಳ ತೀರ್ಥವೆಂದು (ಸಂ. 476, ಕ್ರಿ.ಶ. 1159) ಗೊಮ್ಮಟಪುರವೆಂದು (ಸಂ. 481, ಕ್ರಿ.ಶ. 1159)ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಬೆಳ್ಗೊಳ ತೀರ್ಥವು ಚಿಕ್ಕಬೆಟ್ಟ, ದೊಡ್ಡಬೆಟ್ಟ, ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರು ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡ ಪ್ರದೇಶವನ್ನಾದರೆ, ಗೊಮ್ಮಟಪುರವು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ (ಸಂ. 476, ಕ್ರಿ.ಶ. 1159) ಗೊಮ್ಮಟಪುರ ಹೆಸರು ಬಳಕೆಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಬರಲಿಲ್ಲ. ಕ್ರಮೇಣ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಎಂಬುದೇ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಏಕೈಕ ಹೆಸರಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು (ಸಂ. 482, 14ನೇ ಶತಮಾನ ; ಸಂ. 473, 15ನೇ ಶತಮಾನ). ಬರಿಯ "ಬೆಳ್ಗೊಳ" ಎಂಬುದು ಯಾವಾಗ ಎರಡು ಊರನ್ನು ಹೇಳಲು ಆರಂಭವಾಯ್ತೋ (ಬಹುಶಃ 14ನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ) ಆಗ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಹೆಸರು ಅಂಟಿಕೊಂಡಿತು ; ಮೂಲ ಬೆಳ್ಗೊಳವು "ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ" ಎಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡಿತು. (14ನೇ ಶತಕಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಶ್ರವಣ ಬೆಳ್ಗೊಳವನ್ನು ಬೆಳ್ಗೊಳ ತೀರ್ಥ, ಗೊಮ್ಮಟಪುರ ಎಂದು ಮಾತ್ರವಾಗಿ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಆ ಕಾರಣ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಹೆಸರಿನ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ಗೊಂದಲವಿರಲಿಲ್ಲ) ಹದಿನಾರು ಹದಿನೆಂಟನೇ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಎಂದರೆ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಎಂದೇ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಮುಂದೆ ಬೆಳ್ಗೊಳವನ್ನು ಇತರ ಬೆಳ್ಗೊಳಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲು (ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಮೈಸೂರಿನ ಹತ್ತಿರವೂ ಒಂದು ಬೆಳ್ಗೊಳ ಇದೆ) ಹತ್ತೊಂಬತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಹೆಸರಿಗೆ "ಶ್ರವಣ"–ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣವನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಯ್ತು. 'ಶ್ರವಣ' ಎಂದರೆ ಜೈನ ಸನ್ಯಾಸಿ. ಜೈನ ಕೇಂದ್ರವಾದ ಶ್ರವಣ ಬೆಳ್ಗೊಳವನ್ನು ಇತರ ಬೆಳ್ಗೊಳಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲು 'ಶ್ರವಣ' ಎನ್ನುವ ಪೂರ್ವ ಪದದ ಸಹಾಯ ಪಡೆದಿರುವುದು ಸಹಜ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1810ರ ದಿವಾನ್ ಪೂರ್ಣಯ್ಯ

ನೆವರ ಸನ್ನದಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಮೊದಲ ಉಲ್ಲೇಖ ದೊರಕು ತ್ತದೆ. (ಸಂ. 353). ಕ್ರಿ.ಶ. 1830ರ ಮುಮ್ಮಡಿ ಕೃಷ್ಣರಾಜ ಒಡೆಯರ ಸನ್ನದಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಹೆಸರು ಮೂರು ನಾಲ್ಕು ಬಾರಿ ಬಂದಿದೆ.

ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಜೈನರ ವಲಸೆ ಪೂರ್ಣಗೊಂಡದ್ದು ಯಾವಾಗ ?

ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲೋ ಅಥವಾ ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನ ದಲ್ಲೋ ಹಲವರು ಜೈನರು ಹಳೇ ಬೆಳ್ಗೊಳದಿಂದ ಶ್ರವಣ ಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದಿರ ಬಹುದು. ಆದರೆ ಬಹು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಅಲ್ಲಿನ ಎಲ್ಲ ಜೈನರೂ ಒಂದೇ ಬಾರಿಗೆ ಬಂದರೆಂದು ಊಹಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಆದರೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯವರು ಸುಮಾರಾಗಿ ಯಾವಾಗ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳವನ್ನು ಬಿಟ್ಟಿರಬಹುದು ಎಂಬುವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಪ್ರಾಸಂಗಿಕ ಸಾಕ್ಷಿ (Circumstantial evidence) ಇದೆ. ಹದಿನಾಲ್ಕನೇ ಶತಮಾನ ದಲ್ಲಿ ಜೈನರಿಗೂ ವೈಷ್ಣವರಿಗೂ ಜಗಳಗಳೂ ತಿಕ್ಕಾಟಗಳೂ ನಡೆದುವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಬುಕ್ಕನ ಶಾಸನ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ. (ಸಂ. 475, ಕ್ರಿ.ಶ. 1368). ಇದೇ ಶಾಸನದ ಪಾಠ ಮಾಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಕಲ್ಯ ಊರಿನ ಶಾಸನದಲ್ಲೂ ದೊರೆಯುವುದಲ್ಲದೆ, ವೈಷ್ಣವರ ಜೈನರ ಮಧ್ಯೆ ರಕ್ತಪಾತವೂ ನಡೆಯಿತು ಎಂಬರ್ಥದ ಸೂಚನೆಯೂ ಅಲ್ಲಿದೆ. ರಕ್ತಪಾತದ ವಿಷಯ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಅದರ ವಾಸ್ತವತೆ ಏನೇ ಇರಲಿ, ವೈಷ್ಣವರು ಜೈನರ ಬಸದಿಗಳನ್ನೂ ಜೈನರು ವೈಷ್ಣವರ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನೂ ಹಾಳು ಮಾಡಿದರೆಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಖಚಿತ. ಭಂಡಾರ ಬಸದಿ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ (ಸಂ. 475) ಈ ಮಾತುಗಳಿವೆ–"ಶ್ರೀ ತಿರುಮಲೆಯ ತಾತಯ್ಯಂಗಳು ಸಮಸ್ತ ರಾಜ್ಯದ ಜನಂಗಳ ಅನುಮತದಿಂದ ಬೆಳುಗುಳ ತೀರ್ಥದಲ್ಲಿ ವೈಷ್ಣವ ಅಂಗರಕ್ಷೆಗೋಸುಗ ಸಮಸ್ತ ರಾಜ್ಯದೊಳಗುಳ್ಳಂತಹ ಜೈನ[ರು] ಬಾಗಿಲು ಗಟ್ಟಲೆಯಾಗಿ ಮನೆಮನೆಗೆ ವರ್ಷಕ್ಕೆ ಹಣಕೊಟ್ಟು...."–ಜೈನ ಬಸದಿಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ನೇಮಕವಾಗುವ ವೈಷ್ಣವ ಕಾವಲುಗಾರರ ಖರ್ಚನ್ನು ಜೈನರು ವಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ನಿಬಂಧನೆಯನ್ನು ಜೈನರೂ ವೈಷ್ಣವರೂ ಕೂಡಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಜೈನರಿಂದ ಹಾಳಾದ ಯಾವುದೇ ವೈಷ್ಣವ ದೇವಾಲಯ, ವೈಷ್ಣವರಿಂದ ಹಾಳಾದ ಜೈನ ದೇವಾಲಯ ಇಂತಹುದೇ ಎಂದು ಎಲ್ಲೂ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ದೇವಾಲಯಗಳು ದೊರಕಿರುವುದು ಮಹತ್ವದ ಸಂಗತಿ. ಊರ ಹೊರಗೆ ಪಶ್ಚಿಮ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ ಚಾವುಂಡರಾಯನ ಮಗ ಜಿನದೇವಣ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ನೆಂದು ನಾನು ಸಕಾರಣವಾಗಿ ಊಹಿಸುವ ಹಾಳು ಬಸದಿ ಇದೆಯಷ್ಟೇ. ಇನ್ನೂ ಹಲವು (ಬಹುಶಃ ಹೊಯ್ಸಳ ಕಾಲದ) ಬಸದಿಗಳ ಅವಶೇಷಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಅವಕ್ಕೂ ಊರಿಗೂ ಮಧ್ಯೆ, ಊರಿನ ಅಂಚಿಗೆ ತೀರ ಅಂಟಿಕೊಂಡಂತೆ ಒಂದು ಹಾಳಾದ ಚೆನ್ನಕೇಶವ ದೇವಾಲಯವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಮೂಲ ಮೂರ್ತಿ ಹಾಳಾಗಿರುವು

ದಲ್ಲದೆ ಒಳಗೆ ಎರಡು ಆಳ್ವಾರರ ವಿಗ್ರಹಗಳು ನಾಶವಾಗಿವೆ. ಹದಿನಾಲ್ಕನೇ ಶತಮಾನ ದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರಿಗೂ ಜೈನರಿಗೂ ನಡೆದ ಘರ್ಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಜೈನರಿಂದ ಈ ಚೆನ್ನಕೇಶವ ದೇವಾಲಯವೂ, ವೈಷ್ಣವರಿಂದ ಅಲ್ಲಿನ ಬಸದಿಗಳೂ ನಾಶವಾಗಿರಬೇಕು.[18] ಆಗ ಆ ಊರಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರಾಗಿ ಇನ್ನೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದ್ದ ಜೈನರು ಆ ಊರು ಬಿಟ್ಟು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ನೆಲಸಿದರೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ತಿರುಮಲೆಯ ತಾತಯ್ಯ ಮತ್ತು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಜೈನರ ಮಧ್ಯೆ ಆದ ಜೈನ ವೈಷ್ಣವ ಮತಗಳ ಪರಸ್ಪರ ರಕ್ಷಣೆಯ ಒಪ್ಪಂದ ಎಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಜಾರಿಗೆ ಬಂತೋ ತಿಳಿಯದು. ಹತ್ತು ಹನ್ನೊಂದನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲೇ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಜೈನರು ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ ವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದು ನೆಲಸಿದ್ದರು. ಉಳಿದ ಕೆಲವು ಮನೆತನ ಗಳೂ ಹದಿನಾಲ್ಕನೇ ಶತಮಾನದ ಮಧ್ಯಭಾಗದಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಸುಮಾರು 1365–1368ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿರಬೇಕು. ಈಗಿನ ಚೆನ್ನಕೇಶವ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ “ಉಸ್ಟಮರು” [ವೈಷ್ಣವರು] ಎಂಬ ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಅರ್ಚಕರು ಪೂಜೆ ನಡೆಸುತ್ತಾರೆ. ದೇವಾಲಯದ ಕೆಲವು ಭಾಗ ಬಿದ್ದು ಹೋಗಿದೆ ; ಪೂಜೆ ಅಂತೂ ಹೇಗೋ ನಡೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದೆ.

ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವ

ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಕ್ರಿ. ಶ. 1000–50ರವರೆಗೆ ‘ಬೆಳ್ಗೊಳ’ದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಏನು ಹೇಳಿದರೂ ಅದು ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇಂದಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳವು ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ಯಶಸ್ಸಿನ ಎಷ್ಟೋ ಭಾಗವನ್ನು ಈಗ ಕಸಿದುಕೊಂಡುಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಆರಂಭ ವಾದುದೇ ಕ್ರಿ. ಶ. 1000–50 ಈ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಎಂದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಖಚಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ “ಬೆಳ್ಗೊಳ”ದ ಎಲ್ಲ ಕೀರ್ತಿಯೂ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಆದಿಕಾಲದಿಂದ ಕ್ರಿ.ಶ. 1000–50ರವರೆಗೆ ಜೈನಮುನಿಗಳನ್ನೂ ಧರ್ಮವನ್ನೂ ಪೋಷಿಸಿದವರು ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಜೈನರು ಮತ್ತು ಇತರ ಅಭಿಮಾನಿ ಸಾರ್ವಜನಿಕರು. ಜೈನ ವಿದ್ವಾಂಸ ಗೃಹಸ್ಥರಿದ್ದುದು ಅಲ್ಲಿ ; ಹೊರಗಿನಿಂದ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಜೈನರು ತಂಗುತ್ತಿದ್ದುದು ಅಲ್ಲಿ ; ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ

---

18 ಜೈನರಿಗೂ ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವರಿಗೂ ಘರ್ಷಣೆ ನಡೆದುದು ಎರಡು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿದ್ದರೂ ಅಂತಹ ಘರ್ಷಣೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರವನ್ನು ನಾವು ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಕಾಣಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶ್ರವಣ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಊರುಗಳನ್ನು ಪರಿಶೋಧಿಸಬೇಕು.

ಶ್ರವಣ ಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿದ ರನ್ನ ತಂಗಿದ್ದುದು ಬಹುಶಃ ಹಳೆಯಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ; ಗೊಮ್ಮಟ ವಿಗ್ರಹದ ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆ ತಂಗಿದ್ದುದೂ ಬಹುಶಃ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿಯೇ , ಏಕೆಂದರೆ ಅವಳು ದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ ಗೊಮ್ಮಟ ವಿಗ್ರಹ ಪೂರ್ಣಗೊಂಡು ಬಹಳ ವರ್ಷಗಳಾಗಿರಲಿಲ್ಲ ; ಆ ಕಾರಣ ಕೆಳಗೆ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರವಾಸಿಗರಿಗೆ ಸೌಕರ್ಯಗಳು ಇನ್ನೂ ಏರ್ಪಾಟಾಗಿರಲಾರವು.

ಗೊಮ್ಮಟ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಕೆತ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಚಾಮುಂಡರಾಯ ಮಂತ್ರಿ ಬೆಟ್ಟದ ಬುಡದಲ್ಲಿ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ಬೀಡಿನಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಚಿಕ್ಕಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ತಂಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವನಿಗೆ ಇದ್ದುದು ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಜೈನಗೃಹಸ್ಥರ ಸಂಪರ್ಕ. ಅಲ್ಲೂ ಅವನಿಗೆ ತಂಗುದಾಣವಿದ್ದಿರಬೇಕು (ಅವನ ಮಗ ಜಿನದೇವಣ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಬಸದಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತದೆ.) ಹನ್ನೊಂದು ಹನ್ನೆರಡು ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗಾದರೂ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚೈತನ್ಯವನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರಬೇಕು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿರುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಹಳೆಯಬೆಳ್ಗೊಳದ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕು. ಈಗ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಬಸದಿ ಉಳಿದಿದ್ದರೂ ಊರ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಕೊಳದ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿರುವ ಹಲವು ಜೈನ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಕೆರೆಯ ಕೋಡಿಯ ಹತ್ತಿರವಿರುವ ಶಿಲ್ಪಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಬಸದಿಗಳಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿದೆ. ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷದಷ್ಟಾದರೂ ಪ್ರಾಚೀನತೆ ಇರುವ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಭೂಶೋಧನೆ ನಡೆಸಿದರೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿ ದೊರಕುವ ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ. ಅಲ್ಲಿ ರೈತರು ನೆಲ ಉಳುವಾಗ ಒಡೆದ ಮಡಕೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಅವಶೇಷಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಈಗಿನ ಹಳ್ಳಿಗೂ ಕೆರೆಗೂ ಮಧ್ಯದ ತೋಟಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜನವಸತಿಯ ನಿವೇಶನವಾಗಿದ್ದಿತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಆಧಾರಗಳಿವೆ.

ಒಂದು ಸಮಾನಾಂತರ ನಿದರ್ಶನ

ಆಂಧ್ರದ ತಿರುಮಲಬೆಟ್ಟಕ್ಕೆ ಮೊದಲು ತೀರ ಹತ್ತಿರದ ಹಳ್ಳಿಯೆಂದರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಒಂಬತ್ತು ಮೈಲಿ ದೂರದ ತಿರುಚ್ಚಾನೂರು ಆಗಿತ್ತು. ತಿರುಮಲ ಅಥವಾ ತಿರುವೆಂಗಡ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಅರ್ಚಕರು ತಿರುಚ್ಚಾನೂರಿನಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿದ್ದರು. ತಿರುಮಲಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ದೇವಾಲಯವು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಗೆ ಬಂದು ಹೆಚ್ಚು ಜನರನ್ನು ಆಕರ್ಷಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದ ಮೇಲೆ ಬೆಟ್ಟದ ಬುಡದಲ್ಲಿ

ಈಗಿನ ತಿರುಪತಿ ಊರು ಸ್ಥಾಪಿತವಾಯ್ತು. ಈಚೆಗೆ ಆರಂಭವಾದ ತಿರುಪತಿಯು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ತಿರುಚ್ಚಾನೂರನ್ನು ಹಿನ್ನೆಲೆಗೆ ತಳ್ಳಿ ಬೆಳೆಯಿತು.[19]

ಅದೇ ರೀತಿ, ದೊಡ್ಡಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಗೊಮ್ಮಟ ವಿಗ್ರಹವು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ಮೇಲೆ ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳವು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತು ; ತನಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳವನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಮರೆಮಾಡಿ ತಾನು ಬೆಳೆಯಿತು.

---

19 ರಾಮಚಂದ್ರರಾವ್ ಎಸ್. ಕೆ. : ತಿರುಪತಿ ತಿಮ್ಮಪ್ಪ. ಬೆಂಗಳೂರು. 1980. ಪು. 38 ; ಪು. 62-63.

ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ : ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ

1

ನನ್ನ ಸಂಪ್ರಬಂಧದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಪರೋಕ್ಷವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು, ಅದೇ ಎಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆಯ ಮುಖ್ಯ ವಿಷಯವಾಗುವುದೋ ಎಂಬ ಭಯವಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಈ ದಿನ ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟ ದೊಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ದೊಡ್ಡ ಕೊಳಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತೆ, ಜೈನಮಠದ ಸುತ್ತ ಬೆಳೆದು ನಿಂತಿರುವ ಊರು. "ಬೆಳ್ಗೊಳ" ಎನ್ನುವ ಹೆಸರು ಬೆಳ್+ಕೊಳ ಎಂಬ ಎರಡು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದ್ದು ಶುಭ್ರಜಲದ ಕೊಳವೊಂದರಿಂದ ಬಂದಿರುವ ಹೆಸರೆಂದೂ, "ಶ್ರವಣ" ಎನ್ನುವ ಪೂರ್ವಭಾಗವು ಇತರ ಬೆಳ್ಗೊಳಗಳಿಂದ ಆ ಊರನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಲು ಸೇರಿಸಿದ ಭಾಗವೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ, ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ ಆ ಬಿಳಿಯ ಕೊಳ ಯಾವುದು ? ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಹೆಸರಿಗೆ ಮೂಲವಾದ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಎನ್ನುವ ಊರು ಈಗ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರು ಇರುವ ಕಡೆಯೇ ಇದ್ದಿತೇ ? ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಇದುವರೆಗೆ ಯಾರೂ ಎತ್ತಿದಂತಿಲ್ಲ. ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರೇನೋ ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಿಕದ ಎರಡನೆಯ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿ (1923) ಈಗ ದೊಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟದ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ದೊಡ್ಡ ಕಲ್ಯಾಣಿಯೇ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬರಲು ಕಾರಣವೆಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಸಂದೇಹದಿಂದಲೇ ನೋಡಿದ್ದಾರೆ. ಅವರ ಮಾತುಗಳು ಹೀಗಿವೆ—

"It was stated before that the name Belgola was from this pond, but if the pond came into existence at the period noted above[1] it could not be the source of the name Belgola which occurs in inscriptions of the seventh century. We have therefore to conclude that either this pond which had been in existence in a dilapidated condition was renovated by order of Chikkadevaraya or that the pond which gave the name to the village was one quite different from this."

---

1 ಎಂದರೆ, ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಜ ಒಡೆಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ.

ಕೊನೆಯ ವಾಕ್ಯ ಗಮನಾರ್ಹ. ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಈಗಿನ ಕೊಳ ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಜ ಒಡೆಯರು ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದು. ಸು. 1700ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ (ಸಂ. 501)[2] "ಶ್ರೀ ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಜೇಂದ್ರ ಮಹಾಸ್ವಾಮಿಯರ ಕಲ್ಯಾಣಿ" ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಮತ್ತು ಅನಂತಕವಿಯ ಗೊಮ್ಮಟೇಶ್ವರ ಚರಿತೆಯೂ ಇದನ್ನೇ ಪೋಷಿಸುತ್ತದೆ. ಬೆಳ್ಗೊಳ ಅಥವಾ ವೆಳ್ಗೊಳ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಏಳನೇ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಹಳೆಯದು, ಅಥವಾ ಇನ್ನೂ ಹಿಂದಿನದು. ಈಗಿನ ಕೊಳದಿಂದ ಆಗಿನ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಹೆಸರು ಬಂದಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. (ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಜರು ಹಳೆಯ ಕೊಳವೊಂದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಿ ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ಮಾಡಿಸಿದರು ಎಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ).

ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರೊಳಗಿನ ಯಾವುದೇ ಶಾಸನ ಕ್ರಿ.ಶ.1119ಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನದು ಅಲ್ಲ. ಜೈನಮಠದ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ, ಶ್ರೀಮತಿಗಂತಿ ಎಂಬಾಕೆಯ ಸಮಾಧಿ ಮರಣವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಾಸನವೇ ತೀರ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು. ಅಕ್ಕನ ಬಸದಿ, ನಗರ ಜಿನಾಲಯ, ಮಂಗಾಯಿ ಬಸದಿ, ಭಂಡಾರ ಬಸದಿ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಮತ್ತು ಈಚಿನ ಕಟ್ಟಡಗಳು. ಅದಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಊರು ಇದ್ದಿತೇ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಅನುಮಾನಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಶ್ರವಣ ಬೆಳಗೊಳಕ್ಕೆ ಮೂರು ಮೈಲಿ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಊರಿನ ಕಡೆ ಯಾರೂ ಗಮನವನ್ನು ಹರಿಸಿದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. 1094ರಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿದ ಒಂದು ಬಸದಿ ಇದೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ "ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಕಬ್ಬಪ್ಪುತೀರ್ಥದ ಬಸದಿಗಳ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರಕ್ಕಂ ದೇವಪೂಜೆಗಮಾಹಾರದಾನಕ್ಕಂ ಪಾತ್ರ ಪಾವುಳಕ್ಕಂ ರಾಚನ ಹಳ್ಳಿಯುಮಂ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಪನ್ನೆರಡುಮಂ ಧಾರಾಪೂರ್ವಕಂ ಮಾಡಿ ಬಿಟ್ಟ ದತ್ತಿ" ಎಂದಿದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಈಗಿನ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಬೆಕ್ಕ ಊರಿನ ಕ್ರಿ. ಶ. 1173ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ "ಬೆಕ್ಕ ಮೂಡಣ ಸೀಮೆ ಬೆಳ್ಗೊಳದಿಂ ಜಿನನಾಥಪುರಕ್ಕೆ ಬಂದ ಹೆಬ್ಬಟ್ಟೆ" ಎಂದಿದೆ. ಬೆಕ್ಕದ ಪಕ್ಕದ ಊರು ಹಳೆಯಬೆಳ್ಗೊಳ. ಹಳೆಯಬೆಳ್ಗೊಳದ ಊರ ಮಧ್ಯೆ ದೊಡ್ಡ ಕೊಳ ಇದೆ, ಮತ್ತು ಅದರ ಸಮೀಪ ಹಲವಾರು ಜೈನ ವಿಗ್ರಹಗಳಿವೆ. ಇಂತಹ ಇನ್ನೂ ಹಲವಾರು ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳಿಂದ ಊಹಿಸುವು ದಾದರೆ ಈ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳವೇ ಮೂಲ ಬೆಳ್ಗೊಳವಾಗಿದ್ದು, ಮುಂದೆ ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಗೊಮ್ಮಟನ ವಿಗ್ರಹ ನಿರ್ಮಾಣ ವಾಗಿ, ಆ ಬಳಿಕ ಆ ಬೆಟ್ಟದ ಬುಡದಲ್ಲಿ ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಆಯಿತು.

---

2 ಶಾಸನ ಸಂಖ್ಯೆಗಳು ಎಫಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಂಪುಟ II (1973 ಮೈಸೂರು ಆವೃತ್ತಿ)—ಈ ಗ್ರಂಥದಿಂದ.

ಗೊಮ್ಮಟ ವಿಗ್ರಹ ನಿರ್ಮಾಣವಾದಾಗ ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಖಂಡಿತ ಇತ್ತು. ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳವನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸುವಾಗ ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರು, ದೊಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟ, ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟಗಳ ಜೊತೆ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

2

ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರವೆಂದು ಒಂದು ಊರನ್ನು ಕರೆದಾಗ ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಭಾವನೆಯಿರುತ್ತದೆಯೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸಿಲ್ಲ. (ಈ ಅನಿರ್ದಿಷ್ಟತೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬ ಮಾತಿನಲ್ಲೇ ಇದೆ.) ಬನವಾಸಿ, ಬಾದಾಮಿ, ಲಕ್ಕುಂಡಿ, ಬಸವ ಕಲ್ಯಾಣ, ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ, ಹಂಪೆ, ಕುಪ್ಪಟೂರು, ಲಕ್ಕುಂಡಿ, ಲಕ್ಷ್ಮೇಶ್ವರ, ಹರಿಹರ, ನಾಗಾವಿ, ಬಿಜಾಪುರ, ಕೆಳದಿ, ಬೀದರ್, ಬೇಲೂರು, ಮೇಲ್ಕೋಟೆ, ಉಡುಪಿ ಇವನ್ನು, ಹಾಗೆಯೇ ಇನ್ನೆಷ್ಟೋ ಊರುಗಳನ್ನು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತೇವೆ. ಇಲ್ಲಿ ಉಳಿದ ಕಡೆಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಶಾಸನಗಳು ಸಿಕ್ಕಿರುವುದು, ಗಮನಾರ್ಹ ಶಿಲ್ಪ ವಾಸ್ತುಗಳಿರುವುದು, ವಿದ್ಯಾಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿದ್ದುದು ಹಾಗೆ ಕರೆಯಲು ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಧಾನಿಗಳು ಹಲವು, ವ್ಯಾಪಾರ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಕೆಲವು. ಈ ಎಲ್ಲ ಊರು ಅಥವಾ ನಗರಗಳು ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿ ಹತ್ತಿರದ ಮತ್ತು ದೂರದ ಊರುಗಳಿಂದ ಜನರನ್ನು ತಮ್ಮತ್ತ ಸೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಅವು ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದ ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳಾಗಿ ನಿಂತು ಎಲ್ಲ ಜನರಿಗೆ ಮಾದರಿಯಾಗುತ್ತಿದ್ದುವು. ಮತ್ತು ಆ ಜೀವನವಿಧಾನ ಆ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಪ್ರದೇಶದ ಜನರ ಜೀವನವಿಧಾನಕ್ಕೆ ಮಾದರಿಯಾಗಿ ನಿಂತು ಅದನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಅವು ಮತದ ಪ್ರಬಲ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಮತೀಯ ಕಾರಣದಿಂದಲೋ ಪ್ರವಾಸಾಕರ್ಷಣೆಯಿಂದಲೋ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಜನರು ಬಂದುಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು. ರಾಜರು ಆ ಊರುಗಳನ್ನು ಪ್ರಯತ್ನಪೂರ್ವಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಸುತ್ತಿದ್ದರು. ವ್ಯಾಪಾರ ವೃದ್ಧಿಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಉಳಿದ ಕಡೆಗಿಂತ ಅಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉದ್ಯೋಗಾವಕಾಶಗಳು, ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಕಲೆಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ, ದೈಹಿಕ ಶಕ್ತಿ ಉತ್ಸಾಹಗಳಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ದೊರೆಯುತ್ತವೆಯೆಂಬ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಕವಿಗಳು, ಶಿಲ್ಪಿಗಳು, ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಜಿಜ್ಞಾಸುಗಳು, ವರ್ತಕರು, ಸೈನಿಕರು ಹೀಗೆ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಜನ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದರು; ಅನುಕೂಲವಾದರೆ ನೆಲಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ಊರುಗಳಿಗೆ ದೇಶದ ಬೌದ್ಧಿಕ, ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ, ಕಲಾತ್ಮಕ, ಲೌಕಿಕಸಂಪತ್ತನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಲ್ಲಿ ತಮ್ಮದೇ ಪಾತ್ರವಿದ್ದಿತು. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಿಂತು ನಾವು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕಣ್ಣು ಹಾಯಿಸಿದಾಗ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಭಾಗ ಕತ್ತಲಲ್ಲಿ ಮುಳುಗಿದ್ದು ಆ

ಊರು ಇರುವ ಜಾಗ ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಶಾಸನಗಳೋ ಮಂದಿರಗಳೋ ಬೀರಿದ ಬಿಡು ದೀಪದ ಬೆಳಕಿನಿಂದ ಉಜ್ವಲಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ದೇಶದ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಭಾಗಕ್ಕಿಂತ ಆ ಭಾಗ ಹೆಚ್ಚು ಜಾಗೃತವಾಗಿರುವಂತೆ, ಚಟುವಟಿಕೆಯಿಂದ ಕೂಡಿರುವಂತೆ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ದೂರದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳ, ವಿದ್ಯೆಗಳ ಸಂಗಮ ಸ್ಥಾನವಾಗಿ ಅವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ತನ್ನ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯದೊಡನೆ ಅರಗಿಸಿಕೊಂಡು ತನ್ನದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ತನ್ನ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತಣ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಪ್ರಸರಿಸುವ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರ ಮಾಡುತ್ತದೆ.

3

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳವು ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ನಿರಂತರ ಇತಿಹಾಸವಿರುವ ಏಕೈಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಯೂ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡೇ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುವು-ಕ್ರಿಸ್ತ ಪೂರ್ವ ನೂರನೆ ಶತಮಾನದಿಂದಲೂ ಬೌದ್ಧ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದ ಬನವಾಸಿ, ಆ ಕಾಲಕ್ಕೋ ಅಥವಾ ಒಂದು ಶತಮಾನದ ಈಚೆಗೋ ಜೈನಕೇಂದ್ರವಾದ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ. ಉಳಿದುವೆಲ್ಲ ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಈಚಿನವು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಬಹು ಹಿಂದೆಯೇ ತಮ್ಮ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡುವು. ಬನವಾಸಿಯೂ ಕೂಡ ಅಷ್ಟೇ. ಆದರೆ ಕಳೆದ ಎರಡು ಸಾವಿರದ ಇನ್ನೂರು ವರ್ಷಗಳಿಂದ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಚೈತನ್ಯ ಪೂರ್ಣ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವಾಗಿದೆ. ಈ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಇನ್ನು ಯಾವುದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೂ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ರಾಜಧಾನಿಗಳೆಂದು ಪ್ರಖ್ಯಾತವಾಗಿದ್ದ ವಿಜಯನಗರ, ಬಾದಾಮಿ, ಕಲ್ಯಾಣ, ಬೇಲೂರು, ಬನವಾಸಿಗಳು ಆಯಾ ಮನೆತನದ ಅಸ್ತಮದೊಂದಿಗೆ ನಿಸ್ತೇಜವಾದುವು ; ಕೇವಲ ಪ್ರೇಕ್ಷಣೀಯ ಸ್ಥಳಗಳಾದುವು. ಉತ್ತಮ ಕಲೆಯ ಜೊತೆ ಪ್ರಬಲ ಧರ್ಮವೊಂದರ ಸಂಗಮವಾದಾಗ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರ ತನ್ನ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯ, ಭಾರತೀಯ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ. ಕೊಪ್ಪಣ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಜೈನ ಕೇಂದ್ರವಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕಲೆಯ ಬೆಂಬಲ ದೊರಕಲಿಲ್ಲ. ಹರಿಹರ, ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಗಳಿಗೆ ಕಲೆಯ ಬೆಂಬಲವಿದ್ದರೂ ಧರ್ಮದ ಬೆಂಬಲ ಇಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ ಅವೆರಡೂ ತೇಜೋಹೀನವಾದುವು. ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದ ಕಾಳಾಮುಖ ಸಂಪ್ರದಾಯ ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಈಚೆಗೆ ಕಳೆಗುಂದಿತು. ಉಡುಪಿ, ಮೇಲ್ಕೋಟೆಗಳಿಗೆ ಕಲೆಯ ಬೆಂಬಲ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವು ಉದ್ದಕ್ಕೂ

ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಯಾ ಮತದ, ಆನುಷಂಗಿಕವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ದೊಡ್ಡ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಉಳಿದುವು. ರಾಜಕೀಯ ಬೆಂಬಲ ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಂತೂ ಧರ್ಮ ಸಂವರ್ಧನೆಗೆ ಅಗತ್ಯವಾದರೂ ಅದು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಒಂದು ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಜೀವಂತವಾಗಿಡುವುದರಲ್ಲಿ ಅಸಮರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ ಏಕೆ ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಕ್ಕೂ ಮೀರಿದ ದೀರ್ಘಾವಧಿಯಲ್ಲಿ ಚೈತನ್ಯ ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಉಳಿದಿದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಉತ್ತರ ಇಲ್ಲಿದೆ. ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಲೆ, ಧರ್ಮಗಳೆರಡೂ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಜನರನ್ನು ತಮ್ಮತ್ತ ಸೆಳೆಯುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮೃದ್ಧ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರೂಪುಗೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ ಇತಿಹಾಸವೇ ಇದಕ್ಕೆ ಪೋಷಕ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಭದ್ರಬಾಹುವಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮ ಬಂದು ಕಳ್ವಪ್ಪುವನ್ನು ಆಶ್ರಯಿಸಿತು. ಆ ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟ ಜೈನಧರ್ಮಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡ ಕೇಂದ್ರವಾಯಿತು. ಅಂದರೆ ಮೊದಲ ಸಾವಿರ ವರ್ಷ ಅದರ ಮೇಲೆ ಅನೇಕ ಮುನಿಗಳು ವಾಸವಾಗಿದ್ದು ತಪಸ್ಸನ್ನು ಮಾಡಿದರು ; ಅನೇಕರು ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಗಳಿಸಿದರು ; ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತದಿಂದ ಹಲವರು ಮುಡಿದರು. ಆದರೆ, ದೊಡ್ಡಬೆಟ್ಟ ಆಗ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಇರಲಿಲ್ಲ, ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ ಊರು ಭೌತಿಕವಾಗಿಯೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಚಿಕ್ಕಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಬಸದಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಲೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾದವೂ ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಇರಲಿಲ್ಲ. ದೊಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹೋದ ಕೆಲವರು ತಮ್ಮ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತಿರುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ (ಉದಾ : ರೂವಾರಿ ಬಿದಿಗ, ಜೆಡ್ಡುಗ) ಅಲ್ಲಿ ಏನೂ ಸ್ಮಾರಕವೇ ಕಾಣಸದು. 980ರವರೆಗೆ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರ. ಆದರೆ 981ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ, ಗೊಮ್ಮಟ ವಿಗ್ರಹ ನಿರ್ಮಾಣವಾದುದು ಇಡೀ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ವಿದ್ಯುತ್ ಪ್ರವಾಹವನ್ನೇ ಹರಿಸಿತು. ಗೊಮ್ಮಟ ವಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಅದ್ಭುತ ಸುತ್ತಾಲಯ ಬಂದಿತು ; ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಸದಿಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾದುವು. ಬುಡದಲ್ಲಿ 'ಗೊಮ್ಮಟಪುರ' ಎಂಬ ಪರ್ಯಾಯ ಹೆಸರಿನ ಊರು–ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ–ಬೆಳೆಯಿತು ; ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥ ಬಸ್ತಿ, ಕತ್ತಲೆ ಬಸ್ತಿ, ಸವತಿಗಂಧವಾರಣ ಬಸ್ತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುವು ನಿರ್ಮಾಣವಾದುವು. ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ ಬಸದಿಯು ಚಿತ್ರಪಟ್ಟಿಕೆಗಳೂ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾದಾಗ, ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ, ದೊಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕಲೆಗೆ ಆಕರಗಳಾಗಿ, ಅವೆರಡೂ ಸೇರಿ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಬೆಳೆದುದರ ಒಂದು ರೋಮಾಂಚಕ ಕಥೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಸುರುಳಿ ಬಿಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.

ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತಾಕೃತಿ. ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಉತ್ತಮಾಂಶಗಳನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ಕಾಣಬೇಕೆಂದು ಬಯಸುವವರಿಗೆ ಶ್ರವಣ ಬೆಳಗೊಳದಂತಹ ಮತ್ತೊಂದು ಸ್ಥಳ ದೊರಕಲಾರದು. ಕ್ರಿ. ಶ. 6ನೇ ಶತಮಾನ ದಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿ, ಭಾಷೆಗಳ ನಿರಂತರ ಬೆಳವಣಿಗೆ ನೋಡ ದೊರಕುವ ಏಕೈಕ ಪ್ರದೇಶ ಇದು. ಕ್ರಿ.ಶ. ಸುಮಾರು 550ರ ತಮಟುಕಲ್ಲು ಶಾಸನ ಬಿಟ್ಟರೆ, ಮೊತ್ತಮೊದಲ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ಕಾವ್ಯವಾಗಲಿ ಪದ್ಯಗಳಾಗಲಿ ದೊರಕುವುದು ಇಲ್ಲಿ. ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ ಶಿವಕೋಟ್ಯಾಚಾರ್ಯ (?), ಪಂಪ, ರನ್ನ, ಚಾವುಂಡರಾಯ, ಬೊಪ್ಪಣರಂತಹ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕವಿಗಳ ಜೊತೆ ನೇರ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದಿತು. ಮತ್ತು ನೂರಾರು ಕನ್ನಡ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಅದು ಸ್ಫೂರ್ತಿ ಸ್ಥಾನವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪರಂಪರೆಗಳ ಜೊತೆ ಆದಕ್ಕಿದ್ದ ಸಂಬಂಧ ಗಮನಾರ್ಹ. ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ, ಗಂಗ, ಹೊಯ್ಸಳ, ವಿಜಯನಗರ, ಮೈಸೂರು ಗಳಂತಹ ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ರಾಜವಂಶಗಳವರು ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳವನ್ನು ಬೆಳಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಎಂದರೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ರಾಜಕೀಯ ಆಗುಹೋಗುಗಳ ಜೊತೆ ಅದು ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಿತು. ಅದು ದೊಡ್ಡ ವಿದ್ಯಾ ಕೇಂದ್ರ; ಶಿಲ್ಪ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ, ಚಿತ್ರಕಲೆಗಳ ಬೀಡು. ಇಂದ್ರರಾಜ, ಚಾವುಂಡರಾಯ, ಅತ್ತಿಮಬ್ಬೆ, ಗಂಗರಾಜ, ಹುಳ್ಳ, ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನ, ಶಾಂತಲೆಯರಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಅದರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಜೀವನದ ಸಾಫಲ್ಯವನ್ನು ಕಂಡರು. ತೀರ್ಥಂಕರನಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಮನುಷ್ಯನ ಅಸೀಮ ವಾದ ತ್ಯಾಗಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿರುವ ಗೊಮ್ಮಟನನ್ನು ತನ್ನ ತಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಡಿಯಿತು. ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಜೈನಕೇಂದ್ರವಾದರೂ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಭೇದವಿಲ್ಲ ಎಂದು ಘೋಷಿಸಿದ ಬುಕ್ಕ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ಶಾಸನ ಇರುವುದೂ ಅಲ್ಲಿಯೇ. ಇದೆಲ್ಲದರ ಜೊತೆಗೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಕೃತಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಅನುಪಮ. ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ನೂರಾರು ಕೆರೆಗಳು, ಒಳ್ಳೆಯ ಮಳೆಯಿಂದಾಗಿ ಜನರ ಆರ್ಥಿಕ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಉತ್ತಮ. ಈ ಎಲ್ಲ ಅನುಕೂಲ ಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದ ಇನ್ನಾವುದೇ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೂ ಒದಗಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ನೆನೆದರೆ, ಕರ್ನಾಟಕ ಯಾವ ಮೌಲ್ಯಾದರ್ಶಗಳಿಗೆ ಮೊದಲಿನಿಂದ ತುಡಿದಿದೆಯೋ ಅವೆಲ್ಲವುಗಳ ಏಕೈಕ ಸಾಕಾರ ರೂಪ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳವೆಂದು ಹೇಳುವ ಮನಸ್ಸಾಗು ತ್ತದೆ. ಅದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಅತ್ಯಂತ ಹೆಮ್ಮೆಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರ.

4

ಈ ಹಿಂದಿನ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಪೋಷಕವಾಗಿ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳನ್ನು ಈ ಭಾಗ ದಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿಯ ಸಾಮಗ್ರಿಗೆ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಶಾಸನ ಸಂಪುಟ ದಿಂದ ಹೆಕ್ಕಿ ತೆಗೆದು ಕ್ರಮಬದ್ಧವಾಗಿ ಜೋಡಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಡಾ. ಬಿ.ವಿ. ಶಿರೂರ್

ಅವರ "ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ—ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ, ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವ" ಎಂಬ ಉತ್ತಮ ಕೃತಿಗೆ (ಧಾರವಾಡ. 1976) ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ನಾನು ಋಣಿಯಾಗಿದ್ದೇನೆ.

1· ಹಿಂದಿನ ಜನರ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ :

ಅಲ್ಲಿಯ ಶಾಸನಗಳು ಅದು "ತೀರ್ಥಗಿರಿ", "ರಿಷಿಗಿರಿ ಶಿಲೆ"ಯನ್ನು ಪಡೆದ ಜಾಗವೆಂದು ಬಣ್ಣಿಸಿವೆ. ಅದೊಂದು "ಉಪಮಾತೀತ ಪವಿತ್ರ ಕ್ಷೇತ್ರ", "ಧರೆಗತಿಶಯ" ; ಅದು "ಪಟ್ಟಣ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ದಕ್ಷಿಣ ಕಾಶಿ". ದೇವತೆಗಳು, ಮುನಿವರರು ಅದನ್ನು ಬಾಯಿತುಂಬ ಹೊಗಳಿದ್ದಾರೆ. ("ಸುರವಿದ್ಯಾವಲ್ಲಭೇಂದ್ರೈಸ್ಸುರವರಮುನಿಭಿಸ್ಸ್ತುತ್ಯ ಕಟ್ಬಪ್ಪು") ಕ್ರಿ.ಶ. 972ರ ಕೋಗಳಿ ಶಾಸನವು ಕಟ್ಬಪ್ಪು ಬೆಟ್ಟವನ್ನು ಪಾವಿತ್ರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪ್ರಯಾಗ, ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರ, ವಾರಣಾಸಿಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದೆ. "ಇವನಟಿದೋಂ ಪ್ರಯಾಗೆಯುಂ ಕುರುಕ್ಷೇತ್ರವುಂ ಬಾಣಾರಸಿಯುಂ ಕಟ್ಬಪ್ಪುಮಂ ಸಾವಿರ ಕವಿಲೆಯುಮಂ........". ಇದನ್ನು "ಅಭಿನವ ಪೌದನಪುರ"ವೆಂದು ಭುಜಬಲಿ ಚರಿತೆ ಕರೆದಿದೆ. (ಪೌದನಪುರವು ಪುರಾಣಗಳ ಬಾಹುಬಲಿಯ ರಾಜಧಾನಿ)

2. ರಾಜಕೀಯ ಸಂಪರ್ಕಗಳು

ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವ ಮೂರು ಅಥವಾ ಎರಡನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರದ ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ತನ್ನ ಗುರು ಭದ್ರಬಾಹುವಿನೊಡನೆ ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟದಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿದ್ದು ಅದು ಜೈನಧರ್ಮದ ಪ್ರಬಲ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಬೆಳೆಯಲು ಅಂಕುರಾರ್ಪಣವಾಯಿತು. ಚಕ್ರವರ್ತಿಯು ಮುನಿಗಳೊಡನೆ ಏಕಾಂಗಿಯಾಗಿ ಬಂದಿರಲಾರ;ಅವನ ಜೊತೆ ಅವನ ಪರಿವಾರದವರೂ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಮುನಿಗಳಂತೂ ತಮ್ಮ ಜೊತೆ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನೂ ತಂದು ಅದೊಂದು ತಪಸ್ಸಿನ, ಅಧ್ಯಯನದ ಜಾಗವಾಗಲು ಕಾರಣರಾದರು. ಉತ್ತರದ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷೆ ಇಲ್ಲಿನ ದೇಶೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗಳ ಮೇಲೆ ಅಂದು ಬೀರಿದ ಪ್ರಭಾವವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ನಾವು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆ ಪ್ರಭಾವವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಅಲ್ಲಗಳೆಯಲಾಗುವುದಿಲ್ಲ.ಗಂಗ ದೊರೆಗಳಲ್ಲಿ ಶಿವಮಾರ, ಇಮ್ಮಡಿ ಮಾರಸಿಂಹ, ನಾಲ್ಕನೆಯ ರಾಚಮಲ್ಲರಲ್ಲದೆ, ಗಂಗರ ಮಂತ್ರಿ ಚಾವುಂಡರಾಯ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ ಜೊತೆ ನಿಕಟ ಅಥವಾ ತೀರ ನಿಕಟ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಪಡೆದವರು. ಗೊಮ್ಮಟ ವಿಗ್ರಹದ ನಿರ್ಮಾತನಾದ ಚಾವುಂಡರಾಯನಿಂದ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ತನ್ನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೊಸ ತಿರುವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಇಂದ್ರರಾಜ ಕ್ರಿ.ಶ. 982ರಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತವನ್ನು ಧರಿಸಿ ಮಡಿದ. ಅವನ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತ ಮತ್ತು ಸಮಾಧಿ ಮರಣದ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಾಸನ

ಅವನ ಕಂದುಕ ಕ್ರೀಡೆಯ ಕೌಶಲವನ್ನೂ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಕವಿ ರನ್ನನ ಎರಡು ಹಸ್ತಾಕ್ಷರಗಳು ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಉತ್ಕೀರ್ಣವಾಗಿವೆ. ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ದೊರಕಿರುವ 573 ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಒಟ್ಟು 80 ಹೊಯ್ಸಳ ಶಾಸನಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಗಂಗರಂತೆ ಹೊಯ್ಸಳರು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಗೆ ಶ್ರಮಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವರಲ್ಲೂ ಹೊಯ್ಸಳರ ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನನ ಪತ್ನಿ ಶಾಂತಲೆ, ಮಂತ್ರಿ ಗಂಗರಾಜ "ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಕಟ್ಟಡಗಳಿಗಾಗಲೀ ನಿಲ್ಲಿಸಿದ ಶಾಸನಗಳಿಗಾಗಲೀ ಲೆಕ್ಕವಿಲ್ಲ" (-ಶಿರೂರ್). ಶಾಂತಲೆ ತನ್ನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಸವತಿ ಗಂಧವಾರಣ ಬಸದಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದರೆ ಗಂಗರಾಜ ದೊಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಗೊಮ್ಮಟ ವಿಗ್ರಹದ ಸುತ್ತ "ಸುತ್ತಾಲಯ"ವನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶಾಂತಲೆ ಶಿವಗಂಗೆಯಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತದಿಂದ ಮರಣ ಹೊಂದಿದರೆ ಅದರಿಂದ ತೀವ್ರ ದುಃಖಿತಳಾದ ಅವಳ ತಾಯಿ ಮಾಚಿಕಬ್ಬೆ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಅದೇ ವ್ರತವನ್ನು ತಾನೂ ಧರಿಸಿ ಮರಣವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾಳೆ. ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನನ ಅದೇ ಅಧಿಕಾರಿ ಗಂಗಪಯ್ಯ ಅಥವಾ ಗಂಗರಾಜನು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿನ ಜಿನನಾಥಪುರವನ್ನು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಗಂಗರಾಜ ಹಲವು ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ, ಇನ್ನೂ ಹಲವನ್ನು ಪುನರುಜ್ಜೀವನಗೊಳಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಜೈನಧರ್ಮ ಹಿಂದಿನಂತೆ, ಬಹುಶಃ ಗಂಗ ದೊರೆಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿನಂತೆ, ತಲೆಯೆತ್ತಿ ಬೆಳಗಿತು ("ಪಳೆಯ ಮಾಳ್ಕೆ-ವೊಲಾದುದು") ಎಂದು ಒಂದು ಶಾಸನ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನ ರಾಜನ ಮಗ ವೀರನಾರಸಿಂಹನ ಮಂತ್ರಿ ಹುಳ್ಳರಾಜನು ತನಗಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಹಿಂದಿನ ಗಂಗರಾಜನ ಕೆಲಸಗಳನ್ನು ಮುಂದುವರೆಸಿದನು. ಜೈನಧರ್ಮವನ್ನು ಮೇಲೆತ್ತಿದ ಮೂವರು ಮಂತ್ರಿಗಳಲ್ಲಿ (ಚಾವುಂಡರಾಯ, ಗಂಗರಾಜ ಮತ್ತು ಹುಳ್ಳ) ಅವನೂ ಒಬ್ಬ ಎಂದು ಒಂದು ಶಾಸನ ಹೊಗಳುತ್ತದೆ. ಇವನಂತೆಯೇ ಇವನ ಹೆಂಡತಿ ಪದ್ಮಾವತಿ ಜಿನಭಕ್ತೆ. ಹುಳ್ಳ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಚತುರ್ವಿಂಶತಿ ತೀರ್ಥಂಕರ ಬಸದಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದ. (ಇದೇ ಈಗಿನ ಭಂಡಾರ ಬಸದಿ.) ವಿಜಯನಗರ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1336) ಕೆಲವು ದಶಕಗಳಲ್ಲೇ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಜೈನ ವೈಷ್ಣವರ ತಿಕ್ಕಾಟದ ಮಧ್ಯೆ ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಇಬ್ಬರಿಗೂ ಸ್ನೇಹವನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸಿದ ವಿಜಯನಗರ ದೊರೆ ಬುಕ್ಕರಾಯನ ಶಾಸನ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1368) ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿದೆ. ಎರಡನೆಯ ಹರಿಹರನ ಮಂತ್ರಿ ಇರುಗಪ್ಪ ಗೊಮ್ಮಟನಿಗೆ ಉಪವನವೊಂದನ್ನೂ ಕೆರೆಯನ್ನೂ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ವಿಷಯ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿದೆ. ಮೈಸೂರರಸರು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಜೊತೆ ನಿಕಟ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದ ಇನ್ನೊಂದು ರಾಜವಂಶ. ಅಲ್ಲಿಯ ಮಠವು ಸಾಲಗಳ ತಾಪತ್ರಯಕ್ಕೆ ಈಡಾಗಿ ದುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಚಾಮರಾಜ ಒಡೆಯರು (17ನೇ ಶ.) ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದ ವಿಷಯ ಒಂದು ಶಾಸನದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಜ ಒಡೆಯರು ಈಗಿನ ದೊಡ್ಡ ಕಲ್ಯಾಣಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದರು.

ಒಂದನೆಯ ಕೃಷ್ಣದೇವರಾಜ ಒಡೆಯರು ಗೊಮ್ಮಟನಿಗೆ ಮಹಾಮಸ್ತಕಾಭಿಷೇಕ ಮಾಡಿಸಿದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ದೇವಚಂದ್ರ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಇವರಲ್ಲದೆ ಅನೇಕ ಚಿಕ್ಕ ರಾಜಮನೆತನಗಳ ರಾಜರೂ ಅವರ ಮಂತ್ರಿಗಳೂ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳವನ್ನು ದರ್ಶಿಸಿ ಧನ್ಯತಾಭಾವದಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಡ ನಿರ್ಮಾಣ, ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರ, ದಾನಾದಿಗಳಿಂದ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಬೆಳಸಿದರು. ಹಾಗೆಯೇ, ಆ ಕ್ಷೇತ್ರವು ಅವರ ಬದುಕಿಗೆ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆ ಸಮಾಧಾನಗಳನ್ನೂ ತಂದು ಕೊಟ್ಟಿತು.

3. ಸಾಹಿತ್ಯದ, ಜ್ಞಾನದ ಕೇಂದ್ರ

ಕರ್ನಾಟಕದ ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಊರಿನ ಬಗ್ಗೆ ಅತಿ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಕೃತಿಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಿರುವುದು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಬಗ್ಗೆಯೇ. ಪಂಚಬಾಣನ ಭುಜಬಲಿಚರಿತೆ, ಅನಂತಕವಿಯ ಗೊಮ್ಮಟೇಶ್ವರ ಚರಿತೆ, ಚಿದಾನಂದ ಕವಿಯ ಮುನಿವಂಶಾಭ್ಯುದಯ, ಪಾಯಣವರ್ಣಿಯ ಜ್ಞಾನಚಂದ್ರಚರಿತೆ, ಹೀಗೆ ನಾಲ್ಕು ಕೃತಿಗಳಲ್ಲದೆ ಒಂದು ಸ್ಥಲ ಪುರಾಣವೂ ಯಕ್ಷಗಾನವೂ ನಿರ್ಮಾಣ ವಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಅತಿಸುಂದರ ವೃತ್ತ ಪದ್ಯಗಳು ದೊರಕುವುದು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ. ಬೊಪ್ಪಣನಂತಹ ಭಾವುಕ ಕವಿ ಗೊಮ್ಮಟನನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರ ಮಾಡಿದ ಕಾವ್ಯವು ಕನ್ನಡದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಶಾಸನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ಮಠಾಧಿಪತಿಗಳಾದ ಚಾರುಕೀರ್ತಿ ಪಂಡಿತಾಚಾರ್ಯರು ಕ್ರಿ. ಶ. 1815ರಲ್ಲಿ ಭವ್ಯಜನ ಚಿಂತಾಮಣಿ ಎನ್ನುವ ಚಂಪೂಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದರು. ಆ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಸ್ಥಲ ಪುರಾಣವಲ್ಲದೆ ಯಕ್ಷಗಾನವೊಂದೂ ರಚಿತವಾಗಿದೆ. ರಾಜಶ್ರೀ ದೇವರಾಜನು (ಕ್ರಿ. ಶ. 1827) ಆತ್ಮತತ್ವ ನಿರೀಕ್ಷಣ ಎಂಬ ಪುಟ್ಟ ಗದ್ಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಯನ್ನೂ, ಚಾರುಕೀರ್ತಿಪಂಡಿತ ಯತಿ (ಕ್ರಿ. ಶ. 1844) ಸಂಸ್ಕೃತ ಗೀತವೀತರಾಗವನ್ನೂ ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಅದೇ ಊರಿನವರು. ಗೀತವೀತರಾಗವು ಜಯದೇವ ಕವಿಯ ಗೀತಗೋವಿಂದ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿದ್ದು "ಅಷ್ಟಪದಿ" ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನೇ ಪಡೆದಿದೆ. ಅದೇ ಊರಿನ ಅಜ್ಞಾತವ್ಯಕ್ತಿಯೊಬ್ಬ ಅಸಗನ ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇವರಲ್ಲದೆ ಪಂಪರಾಜ, ಶಬ್ದಸಾಗರದೇವ ಮೊದಲಾದ ಶಾಸನಕವಿಗಳೂ ಅದೇ ಊರಿನವರು.

ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ನಿವಾಸಿಗಳಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕನ್ನಡದ ಕವಿಗಳಾದ ಪಂಪ, ಚಾವುಂಡರಾಯ, ರನ್ನ, ಒಂದನೆಯ ನಾಗವರ್ಮ (?), ಅಗ್ಗಳ ಕೋಟೀಶ್ವರ, ಸಾಳ್ವ ಕವಿ, ಭಟ್ಟಾಕಳಂಕ ಇತ್ಯಾದಿ ಎಷ್ಟೋ ಜೈನಕವಿಗಳು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕನ್ನಡದ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲ ಜೈನಕವಿಗಳೂ ತಮ್ಮ ಜೀವಿತದ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳವನ್ನು ದರ್ಶಿಸಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯನ್ನು

ಪಡೆದಿರಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿನ ಶಾಸನಗಳು ಅಪೂರ್ವ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ಮೆರೆದಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಕವಿಗಳ ಪ್ರತಿಭೆ ಯಂತೆಯೇ ಆ ಪ್ರದೇಶ ಕೊಟ್ಟ ಸ್ಫೂರ್ತಿಯೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ.

ಜೊತೆಗೆ, ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಪಾಂಡಿತ್ಯದ, ಅದರಲ್ಲೂ ಜೈನಪಾಂಡಿತ್ಯದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಮೆರೆದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಗುಹೆಗಳು ಬಂಡೆಗಳು ಜೈನ ಮುನಿಗಳ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಕಂಡಿರುವಂತೆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನೂ ಕೇಳಿವೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿರುವ ಜೈನ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಚರಿತ್ರೆ ಒಟ್ಟು ಭಾರತೀಯ ಜೈನ ಪಾಂಡಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಸಾರಾಂಶವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕುಂದಕುಂದ, ಉಮಾಸ್ವಾತಿ, ಶಿವಕೋಟಿಸೂರಿ, ಸಮಂತಭದ್ರ, ವಕ್ರಗ್ರೀವ, ಪೂಜ್ಯಪಾದ, ವಜ್ರನಂದಿ, ಪಾತ್ರ ಕೇಸರಿ, ಸುಮತಿದೇವ, ಭಟ್ಟಾಕಳಂಕ, ಚಿಂತಾಮಣಿ, ಶ್ರೀವರ್ಧದೇವ, ಅಕಲಂಕ, ಮಹೇಶ್ವರ, ಶಾಕಟಾಯನ, ವೀರಸೇನ, ಜಿನಸೇನ, ಗುಣಭದ್ರ ಇತ್ಯಾದಿ ಎಷ್ಟೋ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕವಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿವೆ. ಆಎಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಕೃತಿಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಗುಣನಂದಿ ಪಂಡಿತನಂತಹ ಗುರುವಿಗೆ ಮುನ್ನೂರು ಜನ ಶಿಷ್ಯರಿದ್ದರೆಂದೂ, ಅವರಲ್ಲಿ ತರ್ಕ, ವ್ಯಾಕರಣ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಆಗಮ ವಾದ ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣತರಾದ ಎಪ್ಪತ್ತುಜನರಿದ್ದರೆಂದೂ ಒಂದು ಶಾಸನ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿನ ಮುನಿಗಳ ಪಾಂಡಿತ್ಯ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲಿಂದ ಮೇಲೆ ಕೀರ್ತಿತವಾಗಿದೆ. "ತ್ರೈವಿದ್ಯ ಚೂಡಾಮಣಿ" ಯಾದ ಮೇಘಚಂದ್ರ (ತ್ರೈವಿದ್ಯ-ವ್ಯಾಕರಣ, ತರ್ಕ, ಜೈನಸಿದ್ಧಾಂತ),"ಪರಮಾಪ್ತಾಖಿಳ ಶಾಸ್ತ್ರತತ್ವ ನಿಳಯ" ನಾಗಿದ್ದ ದಿವಾಕರ-ಣಂದಿ, 'ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿದ್ಯಾನಿಧಿ'ಯಾದ ಗುಣನಂದಿ ಪಂಡಿತ ಇವರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕೊಡಬಹುದು. ಅಲ್ಲಿನ ಬಸದಿಗಳು, ಶಿಲ್ಪಗಳು, ಮಾನಸ್ತಂಭ ಗಳು ಇವುಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಮತ್ತು ಗುಣಗಳು ಅದು ಶಿಲ್ಪಶಾಸ್ತ್ರ ಪರಿಣತರ ಕೇಂದ್ರವೂ ಆಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ.

ಸ್ತ್ರೀಯರು ಮತ್ತು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ

ಹಲವಾರು ಕಂತಿಯರು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಸಲ್ಲೇಖನವ್ರತವನ್ನು ಧರಿಸಿ ಮರಣ ಹೊಂದಿದರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾದರೂ ವಿದ್ಯಾವತಿಯರಾಗಿದ್ದರು. ಕೆಲವು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಸ್ತ್ರೀಯರು ತಮ್ಮ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನು ಧಾರೆಯೆರೆದು ಅಲ್ಲಿ ಮಂದಿರಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದರು. ಶಾಂತಲೆಯು ಸವತಿಗಂಧವಾರಣ ಬಸದಿಯನ್ನು, ಬೆಳ್ಗೊಳದ ದೇವದಾಸಿ ಮಂಗಾಯಿಯು ತ್ರಿಭುವನ ಚೂಡಾಮಣಿ ಬಸದಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದರು. ಇದಲ್ಲದೆ, ಪೋಚಾಂಬಿಕೆ, ಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿ, ಜಕ್ಕಿಮವ್ವೆ, ಮಾಲಬ್ಬೆ, ಅಚಲೆ, ನೇಮಿಯಕ್ಕ ಇವರೇ ಮೊದಲಾದವರು ಬಸದಿಗಳನ್ನುಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ ದತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟರು.

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳು

ಮತದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜೈನರು ಅಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿಂದ ಪ್ರಮುಖರು. ಅದು ಪುಣ್ಯಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಅರಳಿ ನಿಂತಿದ್ದರಿಂದ ಸಾವಿರಾರು ಜನ ಬಂದು ಹೋಗುವ ದೊಡ್ಡ ಊರಾಗಿ ಬೆಳೆಯಿತು. ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳಂತೆಯೇ, ಕಮ್ಮಾರರು, ಶಿಲ್ಪಿಗಳು, ಕಲ್ಲು ಕುಟಿಗ, ಕುಂಬಾರ, ಗಾಣಿಗ, ಕಂಚುಗಾರ, ಮಾಲೆಗಾರ, ಅಕ್ಕಸಾಲಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವೃತ್ತಿಯ ಜನ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ನೆಲಸಿದರು. ಉದ್ಯೋಗಗಳನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಬರುವವರಿಗೆ ಅದು ಒಂದು ನೆಲೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವ ಸ್ಥಾನವಾಗಿದ್ದಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಅನ್ನಸತ್ರದ ಉಲ್ಲೇಖ ಒಂದು ಕಡೆ ಬಂದಿದೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಯಾತ್ರಾರ್ಥಿಗಳಿಗಾಗಿ ಹಲವು ಸತ್ರಗಳೂ ದಾನಶಾಲೆಗಳೂ ಅಲ್ಲಿದ್ದುವು. ಪ್ರವಾಸಿಗರಿಗೆ ಕುಡಿಯಲು ನೀರು ಒದಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಅರವಟಿಗೆಗಳು ಅಲ್ಲಿದ್ದುವು.

ವ್ಯಾಪಾರ ಕೇಂದ್ರ

ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ವರ್ತಕರನ್ನು ಮಾಣಿಕ್ಯ ನಕರಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಅವರು ಆ ಊರಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ದೂರದ ಊರುಗಳ ಜೊತೆಯೂ ಸಮುದ್ರದಾಚೆಗೂ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರು ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಹಲವಾರು ಬಸದಿ, ಶಿಲ್ಪಗಳು ಬೆಳ್ಗೊಳವನ್ನು ಬೆಳಗಿವೆ. ಆ ಊರಿನ ವರ್ತಕರಿಗೆ ಮುಖ್ಯನಾಗಿದ್ದ 'ಪಟ್ಟಣ ಶೆಟ್ಟಿ'ಯ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ದಾನ ನಿಬಂಧನೆಗಳು ದಾನ ಕಾರ್ಯಗಳು ನಡೆದಿವೆ. ಅಂತಹ ಪಟ್ಟಣ ಶೆಟ್ಟಿಯರಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡನೇ ಶತಮಾನದ ಮಲ್ಲಸೆಟ್ಟಿ ಎಂಬಾತ ಒಬ್ಬ. ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ನಾಣ್ಯಗಳನ್ನು ಟಂಕಿಸುತ್ತಿದ್ದ 'ಕಮ್ಮಟ' ವಿದ್ದಿರಬೇಕು. 'ಕಮ್ಮಟದ ರಾಮಸೆಟ್ಟಿ' ಎಂಬುವನ ಉಲ್ಲೇಖ ಒಂದು ಕಡೆ ಇದೆ. ಚಿನ್ನ, ಬೆಳ್ಳಿ, ಅರಿಸಿನ, ಅಡಕೆ, ಮೆಣಸು, ಹತ್ತಿ, ಉಪ್ಪು, ಗೋಧಿ, ಕಡಲೆ, ಸುಗಂಧ ದ್ರವ್ಯಗಳು, ಕಬ್ಬು, ಹೂವು, ಬಟ್ಟೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಎಷ್ಟೋ ಬಗೆಯ ವ್ಯಾಪಾರ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ನಾವು ಹಿಂದಿನ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳೇ ಸೇರಿ ನಕರ ಜಿನಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲಿಯ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ನಾಣ್ಯಗಳ, ಅಳತೆಗೋಲುಗಳ, ತೂಕಗಳ ಮಾತುಗಳು ಬಂದಿವೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ಶ್ರೀಮಂತರು ಬಡ್ಡಿ ವ್ಯಾಪಾರವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದಕ್ಕೆ ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ. ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತಣ ಊರುಗಳ ಪ್ರಧಾನ ವೃತ್ತಿಯಾಗಿದ್ದ ವ್ಯವಸಾಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಷಯ ಅಲ್ಲಿಯ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿದೆ. ನೂರಾರು ಕೆರೆಗಳಿಂದ ತುಂಬಿದ್ದ ಆ ಪ್ರದೇಶ ಮಲೆನಾಡಿಗೆ ಸಮೀಪವೂ ಇರುವುದರಿಂದ ಬರಗಾಲಕ್ಕೆ ಈಡಾಗುತ್ತಿದ್ದುದು ಕಡಿಮೆಯೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ಅಲ್ಲಿಯ ರೈತರ ಬೆಳೆಗೆ ಇದು

ವ್ಯಾಪಾರ, ವಿನಿಮಯ ಕೇಂದ್ರವೂ ಆಗಿದ್ದಿತು. ಅಲ್ಲಿಯ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ನೂರಾರು ತೆರಿಗೆಗಳು ರಾಜ್ಯಾದಾಯದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಭಾಗವೂ ಆಗಿದ್ದುವು.

ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಊರುಗಳ ಜೊತೆ ಸಂಪರ್ಕ

ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕೊನೆಯ ದಿನಗಳನ್ನು ಕಳೆಯಬೇಕೆಂದು ಬಯಸಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಪ್ರಾಣ ಬಿಟ್ಟವರು ಹಲವರು. ಶ್ರೀತೀರ್ಥ, ಅಗಟಿ, ತರಕಾಡು, ನವಿಲೂರು, ಕಳಂತೂರು, ಮಧುರೆ ಇಂತಹ ಹಲವಾರು ಊರುಗಳಿಂದ ಬಂದು ಸಲ್ಲೇಖನದ ಮೂಲಕ ಮಡಿದ ಜೈನರ ಹೆಸರುಗಳು ಅಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಆ ಊರಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೈವಗಳಿಗೆ ಕೊಡಲಾದ ದತ್ತಿಗಳು ಹಲವು. ಪರಮ, ಬೆಕ್ಕ, ಸವಣೇರ ಮೊದಲಾದ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಆದಾಯದ ಒಂದು ಭಾಗವು ಶ್ರವಣ ಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ಸೇರುತ್ತಿದ್ದಿತು. ಆ ಆದಾಯ ಬಸದಿಗಳ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರಕ್ಕೆ, ದೇವತಾ ಪೂಜೆಗೆ, ರಂಗಭೋಗಕ್ಕೆ (ನರ್ತನ ಇತ್ಯಾದಿಗಳಿಗೆ), ಗೊಮ್ಮಟನ ನಿತ್ಯಾಭಿಷೇಕಕ್ಕೆ, ಗೊಮ್ಮಟನ ಅಷ್ಟವಿಧಾರ್ಚನೆಗೆ, ಹೂವಿನ ಪಡಿಗೆ, ತೀರ್ಥಂಕರರ ಅಷ್ಟವಿಧಾರ್ಚನೆ, ರಥೋತ್ಸವ, ಮಹಾಮಸ್ತಕಾಭಿಷೇಕ ಇತ್ಯಾದಿ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ವಿನಿಯೋಗವಾಗುತ್ತಿದ್ದಿತು. ದೂರದ ಊರಿನಿಂದ ಬಂದು ಹಲವರು ದಾನಕೊಟ್ಟ ಸಂಗತಿ ಅಲ್ಲಿದೆ. ಗೋವಿನ ಪಾಡಿ, ಮೊಸಳೆ, ಹಲಸೂರು, ಬಾರಕನೂರು, ಗೇರಸೊಪ್ಪೆ, ಹುಲಿಗೆರೆ (ಲಕ್ಷ್ಮೇಶ್ವರ), ಗಂಗಾವತಿ, ಇತ್ಯಾದಿ ಊರುಗಳ ಹೆಸರು ಅಲ್ಲಿವೆ. ಉತ್ತರಭಾರತದಿಂದ ಬಂದ ಯಾತ್ರಾರ್ಥಿಗಳ ಹಲವು ಉಲ್ಲೇಖಗಳೂ ಅಲ್ಲಿವೆ.

ಮಹಾಮಸ್ತಕಾಭಿಷೇಕ

ಈಗ ಹನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಗಳಿಗೊಮ್ಮೆ ನಡೆಯುವ ಗೊಮ್ಮಟನ ಮಹಾ ಮಸ್ತಕಾಭಿಷೇಕ ಲಕ್ಷಾಂತರ ಜನರನ್ನು ತನ್ನತ್ತ ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಚಾವುಂಡರಾಯನಿಂದಲೇ ಈ ಪೂಜಾ ಪದ್ಧತಿ ಆರಂಭವಾಗಿರಬಹುದು. ಕ್ರಿ. ಶ. 1398ರ ಒಂದು ಶಾಸನ, ಕ್ರಿ.ಶ. 1500ರ ಒಂದು ಶಾಸನ, ಪಂಚಬಾಣ ಕವಿಯ "ಭುಜಬಲಿ ಚರಿತೆ" ಇತ್ಯಾದಿ ಕಾವ್ಯಗಳು ಮಸ್ತಕಾಭಿಷೇಕೋತ್ಸವವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1825, 1827, 1871, 1909, 1925, 1940, 1967 ಇವು ಮಸ್ತಕಾಭಿಷೇಕ ನಡೆದ ಹಿಂದಿನ ಕೆಲವು ತೇದಿಗಳು. ಇಷ್ಟು ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ಉತ್ಸವಗಳಿಗೆ ಸೇರುವ ಭಿನ್ನ ಭಾಷೆಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಗಳ ಜನರಿಂದ ಒಂದು ಸ್ಥಳದ ಆರ್ಥಿಕ, ಸಮಾಜೋ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನದ ಮೇಲೆ ಆಗುವ ಪರಿಣಾಮ ಅಗಾಧವಾದುದು.

ಕಲೆಗಳು

ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳವು ಲಲಿತ ಕಲೆಗಳಿಗೆ ತೌರುಮನೆ ಆಗಿತ್ತು. ಅಲ್ಲಿಯ ಬಸದಿ

ಗಳಲ್ಲಿ ನರ್ತನವು ದೇವಪೂಜೆಯ ಭಾಗವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತಿತ್ತು. ಬಸದಿಗಳ 'ರಂಗ ಭೋಗ'ಕ್ಕೆ, ಎಂದರೆ ಬಸದಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಾನ, ನರ್ತನಾದಿಗಳು ನಡೆಯಲು ದತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹಲವರು ಕೊಟ್ಟರು. ಮಂಗಾಯಿ ಬಸದಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ಮಂಗಾಯಿಯು ಹಾಗೆ ಬಸದಿ ಗಳಲ್ಲಿ ನರ್ತಿಸುತ್ತಿದ್ದ ದೇವದಾಸಿ. ಅಲ್ಲಿನ ಮುನಿಗಳು ಸಂಗೀತ, ನರ್ತನಾದಿ ಕಲೆ ಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದರು. ಹಲವು ಬಸದಿಗಳು ವರ್ಣಭಿತ್ತಿ ಚಿತ್ರಗಳಿಂದ ರಂಜಿತ ವಾಗಿದ್ದುವು. (ಅಂತಹ ಚಿತ್ರಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಅಲ್ಲಿಯ ಮಠದಲ್ಲಿ ನೋಡಲು ದೊರಕುತ್ತವೆ.) ಧವಲ, ಜಯಧವಲ, ಮಹಾಧವಲ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ತಾಳೆಗಳ ಮೇಲೆ ಸುಂದರವಾದ ಚಿತ್ರಗಳಿದ್ದು ಅವು ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ "ಚಿಕಣಿ" ಚಿತ್ರ ಗಳಿಗೆ ನಿದರ್ಶನಗಳಾಗಿವೆ. ಈ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು ಮೂಲತಃ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗಲೋ ಮೂಡಬಿದರೆಗೆ ವರ್ಗಾವಣೆಯಾದುವೆಂದು ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದೇ ಶಿಲ್ಪ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಗಳಿಗೆ. ಗೊಮ್ಮಟನ ವಿಗ್ರಹ ಅಲ್ಲಿಯ ಶಿಲ್ಪ ಪರಿಣತಿಯ ಪರಾಕಾಷ್ಠೆ. ಆ ವಿಗ್ರಹವಲ್ಲದೆ, ಅಲ್ಲಿನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಬಸದಿಗಳಲ್ಲಿರುವ ತೀರ್ಥಂಕರ ವಿಗ್ರಹಗಳಾಗಲಿ, ಚಾವುಂಡರಾಯ ಬಸದಿಯಾಗಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಶಿಲ್ಪ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪಕ್ಕೆ ಅಪೂರ್ವ ಕೊಡುಗೆಗಳು. ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಹನ್ನೆರಡಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಬಸದಿಗಳು ಶಾಸನಗಳಿರುವ ಸುಂದರ ಮಂಟಪಗಳು ಮಾನಸ್ತಂಭಗಳು ಇವೆ. ದೊಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ನಾಲ್ಕು ಬಸದಿಗಳೂ 'ಅಖಂಡ ಬಾಗಿಲೂ' ಸುತ್ತಾಲಯವೂ ಶ್ರೇಷ್ಠ ರಚನೆಗಳು. ಊರೊಳಗಿನ ಭಂಡಾರ ಬಸದಿ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿಯೇ ಬಹು ದೊಡ್ಡದಾದ ಮಂದಿರ. ಚಿಕ್ಕದೇವರಾಜ ಒಡೆಯರು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ಕಲ್ಯಾಣಿಯೂ ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹ. ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಜಿನನಾಥಪುರದ ಹೊಯ್ಸಳ ಶೈಲಿಯ ಬಸದಿ ಯಾಗಲಿ ಹಳೇ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಗಂಗರ ಕಾಲದ ಬಸದಿಯಾಗಲಿ ಸುಂದರ ರಚನೆಗಳು. ಚಂದ್ರಗುಪ್ತ ಬಸದಿಯ ಕಲ್ಲಿನ ಜಾಲರಿ ಮತ್ತೊಂದು ಕುಸುರಿಗೆಲಸದ ರಚನೆ.

ಧರ್ಮ

ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಸತ್ವ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಧರ್ಮ, ಅದರಲ್ಲೂ ಜೈನಧರ್ಮ. ಕ್ರಿ.ಪೂ. 3-2ನೇ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರದಿಂದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಬಂದ ಜೈನಧರ್ಮ ತನ್ನ ಮೊದಲ ಕೇಂದ್ರವನ್ನಾಗಿ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಂಡಿತು. ಅಂದಿನಿಂದ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವುದು ಅದೇ ಧರ್ಮ. ಈ ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳಿಗೆ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳವು ರಾಜಕೀಯ ಏರಿಳಿತಗಳನ್ನು ಕಂಡಿತು; ಜೈನಧರ್ಮದ ಏರಿಳಿತಗಳನ್ನೂ ಕಂಡಿತು. ಆದರೆ ಆ ಏರಿಳಿತಗಳು

ಕೇಂದ್ರದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಎಂದೂ ಕಡಮೆ ಮಾಡಲಿಲ್ಲ. ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಕೇಂದ್ರಬಿಂದುವಾಗಿ ಊರೆಗೋಲಾಗಿ ಅದು ಬೆಳೆದುಬಂದಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿದ ಜೈನ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತರ, ಮುನಿಗಳ, ಮೋಕ್ಷಾರ್ಥಿಗಳ, ಕುತೂಹಲಿಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಅಪರಿಮಿತ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಧನ್ಯತೆಯನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವರು ಎಷ್ಟೋ. ಬಸದಿಗಳಲ್ಲಿ ಪೂಜೆ, ಮುನಿಗಳ ತಪಸ್ಸು ಮತ್ತು ಅಧ್ಯಯನ, ಅವರ ಸಲ್ಲೇಖನ ವಿಧಿ, ಯಾತ್ರಾರ್ಥಿಗಳ ನಿರಂತರ ಪ್ರವಾಹ, ಉದ್ದಕ್ಕೂ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಶಿಲ್ಪ ಮತ್ತು ಮಂದಿರಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ, ಉತ್ಸವಗಳು, ವಿದ್ವದ್ಗೋಷ್ಠಿಗಳಲ್ಲಿ ಚರ್ಚೆ ಮತ್ತು ವಾದವಿವಾದಗಳು, ಪ್ರವಚನಗಳು ಇವುಗಳಿಂದಾಗಿ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಒಂದು ಜೈನೀಯ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿತು.

ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಎಂತಹ ಪ್ರಭಾವಶಾಲೀ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿತ್ತೆಂದರೆ, ಆ ಪ್ರಭಾವ ಅದರ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಹತ್ತಾರು ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು ಆವರಿಸಿ ಅವನ್ನೂ ಬೆಳಗಿಸಿದೆ. ಜಿನನಾಥಪುರ, ಜಿನ್ನೇನಹಳ್ಳಿ, ಕಂಠೀರಾಯಪುರ, ಸಾಣೇನಹಳ್ಳಿ, ಸುಂಡಹಳ್ಳಿ, ಪರಮ, ಬಸ್ತಿಹಳ್ಳಿ, ಜಿಕ್ಕ, ಹಳೇಬೆಳ್ಗೊಳ, ಚಲ್ಯ, ಬೊಮ್ಮೇನಹಳ್ಳಿ, ಕುಂಬೇನಹಳ್ಳಿ, ಕಾಂತರಾಜಪುರ, ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಈಗಲೂ ಉಳಿದಿರುವ ಬಸದಿಗಳು, ಶಿಲ್ಪಗಳು, ಶಾಸನಗಳು, ಎಲ್ಲವೂ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಜೈನ ಕಾಂತಿಯನ್ನು ಹಂಚಿಕೊಂಡಂತಿವೆ. ಒಂದು ದೀಪದ ಸುತ್ತಣ ಪ್ರಭಾವಲಯದಂತೆ ಅವು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಆ ಊರುಗಳು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಉಪಗ್ರಹಗಳೆಂದರೂ ತಪ್ಪಾಗಲಾರದು.

5

ಈ ಹಿಂದಿನ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಸಾಮಗ್ರಿಯೆಲ್ಲ ಎರಡು ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿರುವ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದ ಎಲ್ಲದರ ಸಂಕೇತ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ. ಶ್ರೇಷ್ಠ ಶಿಲ್ಪ, ವಾಸ್ತುಶಿಲ್ಪ, ಚಿತ್ರ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಭಾಷೆ, ಶಾಸನಗಳು, ಸುದೀರ್ಘಪರಂಪರೆ, ಧಾರ್ಮಿಕ ಶ್ರದ್ಧೆ ಮತ್ತು ಸಹನೆ, ಅಸೀಮವಾದ ತ್ಯಾಗ, ಅದ್ಭುತವಾದ ಆದರ್ಶಪ್ರಿಯತೆ, ಪಾಂಡಿತ್ಯ, ಕೊನೆಗೆ ಪ್ರಕೃತಿ ಸೌಂದರ್ಯ ಇವೆಲ್ಲ ಒಂದೆಡೆ ಏಕೀಭವಿಸಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಏಕೈಕ ಪ್ರದೇಶವೆಂದರೆ ಅದೇ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಉಳಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳು ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಗುಣಗಳನ್ನೂ ಸಮಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪಡೆದಿರುವುದು ವಿರಳ ಅಥವಾ ಇಲ್ಲವೇ ಇಲ್ಲ. ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಹೆಗ್ಗಳಿಕೆ ಇರುವುದು ಅದರಲ್ಲೇ. ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನಂತೆಯೇ ಈ ದಿನವೂ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ಅದು ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ ; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವೃದ್ಧಿಗೊಳ್ಳುತ್ತಿದೆ.

ಅನುಬಂಧ

ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳು[3]

ಇಲ್ಲಿ (ಕೆಳಗಿನ ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡಿ) ಮಂಡಿಸಿರುವ ಸಂಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ನಾನು ಆವರ್ತನಗೊಳಿಸದೆ, ಎಲ್ಲಿಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುತ್ತೇನೆ. ಈ ಒಟ್ಟು ಐದು ಸಂಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿತವಾಗಿರುವ ಸ್ಥಳಗಳು ಐದು : ಈ ಐದು ಜಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ (ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ), ಎರಡು ಮಧ್ಯಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ (ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ, ಹಂಪೆ) ಎರಡು (ಲಕ್ಕುಂಡಿ, ಪಟ್ಟದಕಲ್ಲು) ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಸೇರಿವೆ. ಕಾಲದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ (ಕ್ರಿ.ಪೂ. 2—1ನೇ ಶ.) ಪ್ರಾಚೀನವಾದರೆ, ಹಂಪೆ (ಕ್ರಿ.ಶ. 14–15ನೇ ಶ.) ಈಚಿನದು. ಉಳಿದವು 7—8ನೇ ಶತಮಾನಗಳಿಗೆ 11—12ನೇ ಶತಮಾನಗಳಿಗೆ ಸೇರಿವೆ. ಎಂದರೆ, ಈ ಐದು ಕೇಂದ್ರಗಳು ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ಮತ್ತು ಕಾಲದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇವು ಪ್ರಾತಿನಿಧಿಕವೆಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕೇ ಹೊರತು, ಇದೇ ಮುಖ್ಯ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಬನವಾಸಿ, ತಲಕಾಡು, ಬಸವಕಲ್ಯಾಣ, ಶೃಂಗೇರಿ, ಕುರುಗೋಡು ಮಾಳ್‌ಖೇಡ್, ಲಕ್ಷ್ಮೇಶ್ವರ, ಕೊಪ್ಪಳ, ಡಂಬಳ, ಕುಪ್ಪಟೂರ, ಉಡುಪಿ, ಮೇಲ್ಕೋಟೆ, ಬೀದರ್, ಬಿಜಾಪುರ, ಬೇಲೂರು ಇತ್ಯಾದಿ ಅನೇಕ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳು ತಮ್ಮದೇ ಆದ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಮೆರೆದಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕ ಇತಿಹಾಸದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳು ಬಲ್ಲರು.

'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' 'ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರ' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಸಿದ್ದೇವೆ. ಆಗಾಗ್ಗೆ ಧಾರಾಳವಾಗಿ ಅವನ್ನು ಉಪನ್ಯಾಸಗಳಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದೇವೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂದರೆ ಏನೆಂದು ಮೊದಲು ನೋಡೋಣ. ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪದವನ್ನು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಅರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ನಾವು ಮೆಚ್ಚಿಕೊಂಡ ಉತ್ತಮ ಗುಣ, ಆದರ್ಶ, ನಡತೆಗಳನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತೇವೆ. ಆಗ, 'ಸುಸಂಸ್ಕೃತ' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ Gentleman ಪದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದುದಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಇತಿಹಾಸಜ್ಞರು ಮತ್ತು ಮಾನವಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುವ ಪರಿಸರವೇ ಬೇರೆ. ಮನುಷ್ಯ ಆನುವಂಶಿಕವಾಗಿ ಏನನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತಾನೋ ಅದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದಂತೆ, ತನ್ನ ಬದುಕಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಾಗೆ

---

3. 1976 ಡಿಸೆಂಬರ್ 11–13 ರಂದು ಶಿವಮೊಗ್ಗೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆದ 49ನೇ ಅಖಿಲ ಭಾರತ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮ್ಮೇಳನದ "ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳು" ಎಂಬ ಗೋಷ್ಠಿಯ ಅಧ್ಯಕ್ಷ ಭಾಷಣ.

ಅವನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡ ಅಥವಾ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪದ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಇದರ ವಿವರಣೆಗಾಗಿ ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳ ಮಧ್ಯದ ಲೈಂಗಿಕ ಆಕರ್ಷಣೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದು. ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಅದನ್ನು ಯಾರೂ ಕಲಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದರೆ ಆ ಗುಣ ಅವನಿಗೆ ಆನುವಂಶಿಕ. ಆದರೆ ಮನುಷ್ಯ ಲೈಂಗಿಕ ಆಕರ್ಷಣೆಯನ್ನು ಕೆಲವು ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಾನೆ ಮತ್ತು ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿವಾಹ, ಕುಟುಂಬ, ಯಾವ ಗಂಡು ಯಾವ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬಹುದು ಇತ್ಯಾದಿ ವಿಧಿ ನಿಷೇಧ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳು ಅವನು ಸ್ವತಃ ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು. ಇದು 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಸದ್ದು ಮಾಡುವುದು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾದುದು. ಆದರೆ ಸದ್ದನ್ನು ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಿ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ವಿನಿಮಯಕ್ಕೆ ಅದನ್ನು ಸಾಧನವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವನೇ ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಏರ್ಪಾಟು. ಎಂದರೆ ಹುಟ್ಟಿನ ಜೊತೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಸದ್ದು ಮಾಡುವ ಶಕ್ತಿಯೂ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ; ಮಾತನಾಡುವುದನ್ನು ಸಮಾಜ ಜೀವಿಯಾಗಿಯೇ, ಇನ್ನೊಬ್ಬರನ್ನು ನೋಡಿ ಅನುಕರಿಸಿಯೇ ಕಲಿಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ವಿವಾಹ ಪದ್ಧತಿ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭಾಗವೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಅದಕ್ಕಾಗಿಯೇ.

ಎಂದರೆ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಏನೇನನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟು ಅವನ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನು ಅದು ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವನ ಭಾಷೆ, ಉಡುಪು, ಆಹಾರ, ಮನೆ, ಉಪಕರಣ, ಮತ, ನಂಬಿಕೆ, ಬಳಸುವ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಆಡಳಿತ ಆರ್ಥಿಕ ವಿಧಾನಗಳು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಪದ ಒಳಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಶಾಲಾರ್ಥವನ್ನು ನಾವು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಈಜಿಪ್ಟ್ ಸಂಸ್ಕೃತಿ, ಚೀನಾ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೀಗೆ ದೇಶ ಅಥವಾ ಜನರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಬಳಸುವ ಪದಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣುತ್ತೇವೆ. ಒಂದು ಜನರ ಜೀವನ ವಿಧಾನದ ಉತ್ತಮಾಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ, ಒಟ್ಟು ಅವರ ಜೀವನ ವಿಧಾನವನ್ನೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ, ಒಂದೊಂದು ಊರೂ ಮನೆಯೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಕೇಂದ್ರವಾಗುತ್ತದೆ. ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕವಾಗಿ ಈ ಮಾತು ನಿಜ. ಆದರೆ, ಸಮಾಜದ ನಡಾವಳಿಗಳನ್ನೂ ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೂ ರೂಪಿಸುವ, ನಿಯಂತ್ರಿಸುವ, ಮಾರ್ಪಡಿಸುವ, ಅವುಗಳಿಗೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ತಡೆಯೊಡ್ಡುವ, ಅವು ಹರಿಯಲು ಕಾಲುವೆಗಳನ್ನು ತೋಡುವ ಶಕ್ತಿಗಳು ಕೆಲವಿರುತ್ತವೆ. ಇವು ಸಮಾಜದ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿರುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸರ್ಕಾರ ಮತ್ತು ಮತ; ಒಂದು, ಕಾನೂನುಗಳ ಮೂಲಕ ಜನರ ಭೌತಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸಿದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು,

ಇನ್ನೊಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅವರ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಜೀವನವನ್ನು ರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. (ನಾನು ಅವನ್ನು ಉದಾಹರಣೆಗಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆಯೇ ಹೊರತು ಅವು ಮಾತ್ರ ನಿಯಂತ್ರಕ ಶಕ್ತಿಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸಬಾರದು.) ಇಂತಹ ನಿಯಂತ್ರಕ ಕೇಂದ್ರವೊಂದು ಒಂದು ಪ್ರದೇಶವಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆ ಕೇಂದ್ರ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಜೀವನದ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳು ಒಟ್ಟುಗೂಡುವ ಒಂದು ಬಿಂದುವಾಗುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅವು ಪ್ರಸಾರ ಹೊಂದುವ ಕೇಂದ್ರವೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಜೀವನ ವಿಧಾನ—ಅರ್ಥಾತ್ 'ಸಂಸ್ಕೃತಿ'—ತನ್ನೆಲ್ಲ ವೈವಿಧ್ಯ, ವಿಕೃತಿ ಪ್ರಕೃತಿಗಳೊಡನೆ ಗಾಢವಾಗಿ ಪ್ರಕರ್ಷವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಆ ಜನರ ಆಲೋಚನೆ ಮತ್ತು ಕಲಾಪ್ರೇಮಗಳು ದಾರ್ಶನಿಕರ ಮತ್ತು ಕಲಾವಿದರ ಮೂಲಕ ಆ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುತ್ತವೆ. ಹೀಗಾಗಿ ಆ ಇಡೀ ಪ್ರದೇಶ ಆ ಕೇಂದ್ರದತ್ತ ಮುಖಮಾಡಿ ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿ ಆಡುವ ಉಪ ಭಾಷೆ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಶಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಯೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ಫ್ಯಾಷನನ್ನು ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಜನ ಆತುರವಾಗಿ ಅನುಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ಜನರ ನಡವಳಿಕೆ ಇಡೀ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ನಡವಳಿಕೆಯನ್ನು ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಜನರ ಜೀವನ ವಿಧಾನದಿಂದ ಆ ಕೇಂದ್ರದ ಜೀವನವೂ ಮಾರ್ಪಾಟಾಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಭಾವ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರವಾದರೂ, ತೌಲನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಪರಿಸರ ಪ್ರದೇಶದ ಪ್ರಭಾವವು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕಕೇಂದ್ರದ ಮೇಲೆ ಕಡಮೆಯಾಗಿರುತ್ತದೆ.

ಈ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ತೀರ ಕರಾರುವಾಕ್ಕಾಗಿ ಪರೀಕ್ಷಿಸಿದಾಗ ಇದರಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಲೋಪಗಳು ಇರುವುದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮತ್ತು ನಾನು ಅನುಕೂಲಕ್ಕಾಗಿ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಸರಳಗೊಳಿಸಿದ್ದೇನೆ ಎನ್ನುವುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ಈ ವಿವರಣೆ ನಿಜವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಅದರ ಸಮಸ್ತ ಓರೆಕೋರೆಗಳೊಡನೆ ಚರ್ಚಿಸಲು ಇದು ಜಾಗ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಮತ್ತು ನಾನು ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ, ನಮ್ಮ ಈಗಿನ ಕಾಲಕ್ಕೂ, ಹೊಂದುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸಲು ಇದು ಜಾಗವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಈ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಕೇಳುವವರು ಅದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕೆಂದು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರವೊಂದು ರೂಪಿತವಾಗಲು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ಅಂಶಗಳು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದ ಕೆಲವನ್ನು ನೋಡೋಣ.

ದೊಡ್ಡ ಸಂಸ್ಕೃತಿಗಳೆಲ್ಲ ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದಿರುವುದು ನದಿಯ ತೀರಗಳಲ್ಲಿ ; ಮಾನವನಿಗೆ ಬೇಕಾದ ನೀರು ಮತ್ತು ಆಹಾರ, ಉಪಕರಣಗಳಿಗೆ ಬೇಕಾದ ಕಲ್ಲುಗಳು,

ಜೇಟೆಯ ಪ್ರಾಣಿಗಳು ಇವೆಲ್ಲ ಅವನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರಮವಿಲ್ಲದೆ ನದಿಯ ತೀರದಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ದುರ್ಗಮವಾದ ಪ್ರದೇಶವು ಜನರಿಗೆ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ನೀಡುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಜನವಸತಿಯಾಗಿ ಕ್ರಮೇಣ ಅದೊಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಅರಳಬಹುದು ಅಥವಾ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾರ್ಗಗಳ ಸಂಗಮವು ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರವಾಗ ಬಹುದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಯಾವುದೇ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಧ್ಯಯನದಲ್ಲಿ ಭೌಗೋಳಿಕ ಪರಿಸರವನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಮೂಲತಃ ಬೇಕಾದ್ದು ಆಹಾರ ಮತ್ತು ರಕ್ಷಣೆ. ಬನವಾಸಿ ಕಾಡಿನ ಮಧ್ಯೆ ಇದ್ದು, ಮೂರು ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ವರದಾ ನದಿಯಿಂದ ಆವೃತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಹೀಗೆ ಬಹು ಹಿಂದಿ ನಿಂದ ಜನವಸತಿಯ ಬೀಡಾಗಿದ್ದು ಅಶೋಕನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಮುಖ ಸ್ಥಳವೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡ ದುರ್ಗಮ ಬನವಾಸಿಯನ್ನು ತಾಳಗುಂದದ ಕದಂಬರು ತಮ್ಮ ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಕಾಣದು. ಚಾಲುಕ್ಯರು ಬಾದಾಮಿಯನ್ನು ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಂತಹುದೇ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಸಮೀಪದಲ್ಲೇ ನದಿ ಉಂಟು. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಎತ್ತರಕ್ಕೆ ಎದ್ದಿರುವ ಬಂಡೆ ಗಳಿರುವ ಬೆಟ್ಟಗಳಿವೆ. ಅಂತಹ ಒಂದು ಬೆಟ್ಟದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಂಡೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ಕಿಂಡಿಗಳನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಒಂದು ದುರ್ಗಮವಾದ ಕೋಟೆಯನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಿದ್ದಿತು. ಕ್ರಿ.ಶ. 543ರ ಶಾಸನವು ಮೊದಲನೆಯ ಪುಲಿಕೇಶಿಯು ಅಂತಹ ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ವಿಷಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಹಂಪೆ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಲು ಹೀಗೆಯೇ ಅದರ ದುರ್ಗಮ ಗುಣ, ಆಯಕಟ್ಟು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ.

ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿ ಒಂದು ಜೈನ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಲು ಅದರ ಭೌತಿಕ ಲಕ್ಷಣ ಕಾರಣವಾಗಿರುವುದರ ಜೊತೆಗೆ ಒಂದು ಆಕಸ್ಮಿಕ ಕಾರಣವೂ ಉಂಟು. ಕ್ರಿಸ್ತಪೂರ್ವದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರದಿಂದ ಬಂದ ಜೈನ ಮುನಿಗಳಿಗೆ ತಮ್ಮ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಅನುಕೂಲಕರವಾದ ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟ ಅಲ್ಲಿ ದೊರಕಿತು. ಸುತ್ತ ಅಷ್ಟು ದಟ್ಟ ಜನ ವಸತಿ ಇರಲಿಲ್ಲ. ನೀರಿನ ಆಸರೆಯಿತ್ತು. ಬೌದ್ಧ ಮುನಿಗಳಂತೆ ಜೈನ ಮುನಿ ಗಳೂ ಮೊದ ಮೊದಲು ಗುಡ್ಡಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ತಂಗುದಾಣಗಳನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ಕೊಂಡರು. ಹೀಗಾಗಿ ಚಿಕ್ಕ ಬೆಟ್ಟ ಅವರಿಗೆ ಆಶ್ರಯ ನೀಡಿತು. ಅಲ್ಲಿರುವಾಗ ಭದ್ರಬಾಹು ಮುನಿಗೆ ಅವಸಾನ ಕಾಲ ಒದಗಿದ್ದೂ ಒಂದು ಆಕಸ್ಮಿಕವೇ. ಇಲ್ಲ ದಿದ್ದರೆ ಅದು ಉತ್ತರದಿಂದ ಬಂದ ಜೈನ ಮುನಿಗಳ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ತಂಗುದಾಣವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿ ಮುಂದೆ ಅಜ್ಞಾತ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಿತ್ತೋ ಏನೋ !

ಬಾದಾಮಿ ಹಂಪೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಅವು ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿದ್ದುದನ್ನು

ಕುರಿತು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದೆ. ಒಂದು ಸ್ಥಳಕ್ಕೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಮಹತ್ವ ಬರಬೇಕಾದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯ ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕ ಬೆಂಬಲ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇಂದಿನಂತೆಯೇ ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ರಾಜಕೀಯ ಎಂಬುದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಶಕ್ತಿ. ರಾಜಕೀಯ ಎಂಬುದು ಅಧಿಕಾರ, ಹಣಗಳ ಸಂಚಯನ. ಒಂದು ಊರು ರಾಜಧಾನಿಯಾಯಿತೆಂದರೆ ಉದ್ಯೋಗದ ಅವಕಾಶಗಳು ಅಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಉದ್ಯೋಗಾರ್ಥಿಗಳು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಅಲ್ಲಿಯವರು ಅವರನ್ನು ಬರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ವ್ಯಾಪಾರ ಅಭಿವೃದ್ಧಿಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಜನಸಂಖ್ಯೆ ಹೆಚ್ಚುತ್ತದೆ. ಹಣ ಓಡಾಡುವುದರಿಂದ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಬೇಡಿ ಅಥವಾ ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿ ಅಥವಾ ಉದ್ಯೋಗವನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಕರ್ಮಕುಶಲಿಗಳು, ಕವಿಗಳು, ಕಲಾವಿದರು ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯಗಳು ಮೇಲೇಳುತ್ತವೆ. ಜನ ಆ ಊರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಅಗತ್ಯಗಳನ್ನು ಪೂರೈಸಲು ವ್ಯಾಪಾರ ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಬೇರೆ ದೇಶಗಳ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಆ ಊರಿನ ಜನಕ್ಕೆ ಹೊರನಾಡುಗಳ ಪರಿಚಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿದ್ಯಾಕೇಂದ್ರಗಳು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಹೆಚ್ಚಾಗುತ್ತಾರೆ. ಏಕೆಂದರೆ ರಾಜಕುಮಾರರ ಮಂತ್ರಿಕುಮಾರರ ಮತ್ತು ಇತರ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಶಿಕ್ಷಿತರನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಬೇಕು. ಆ ಊರು ದೇಶದ ಬುದ್ಧಿವಂತರನ್ನೂ ಕುಶಲರನ್ನೂ ಯೋಧರನ್ನೂ ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಎಳೆಯುವ ಸೂಜಿಗಲ್ಲಾಗುತ್ತದೆ. ಊರು ಪಟ್ಟಣವಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ನಗರವಾಗಿ ನಾಗರಿಕತೆಗೆ ಅದು ತವರೂರಾಗುತ್ತದೆ. (ಹಂಪೆ ಎಂತಹ ವ್ಯಾಪಾರದ, ಕುಶಲಕಲೆಗಳ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಪ್ರವಾಸಿಗಳ ಬರಹಗಳು ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ.) ದೇಶದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಮಂದಿರಗಳು ರಾಜಧಾನಿ ಅಥವಾ ಅದರ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಏಳುತ್ತವೆ. (ಬಾದಾಮಿಗೆ ಸಮೀಪದ ಐಹೊಳೆ ಪಟ್ಟದಕಲ್ಲುಗಳಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಸೊಗಸಾದ ಅಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯ ದೇವಾಲಯಗಳು ಮೇಲೆದ್ದುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಕಾರಣ ಅವು ರಾಜಧಾನಿಗೆ ಸಮೀಪವಾಗಿದ್ದುದು.)

ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿರೂಪವಾದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಪ್ರಭಾವ ಅಪರಿಮಿತ. ಬಾದಾಮಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ರಾಜಧಾನಿಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಪ್ರದೇಶದ ಕನ್ನಡ ಒಂದೂವರೆ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಶಿಷ್ಟ ಭಾಷೆಯ ಪ್ರದೇಶವೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು. ಅರಮನೆಯವರು, ಮಂತ್ರಿಗಳು, ಇತರ ಉನ್ನತ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ಆಡುವ ಭಾಷೆಗೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಬರುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಕಾಣದು. ಕಿಸುವೊಳಲ್ (ಈಗಿನ ಪಟ್ಟದಕಲ್ಲು), ಪುಲಿಗೆರೆ (ಈಗಿನ ಲಕ್ಷ್ಮೇಶ್ವರ), ಕೊಪ್ಪಳ, ಒಂಕುಂದಗಳ ನಡುವಣ ಕನ್ನಡವೇ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವೆಂದು ಒಂಬತ್ತು ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನಗಳ ಶ್ರೀವಿಜಯ, ಪಂಪ ಮತ್ತು ಅದೇ ಕಾಲದ ರನ್ನನು ಹೇಳಿದ್ದರೂ, ಆ ಭಾಗದ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಬರಲು ಕಾರಣ ಬಾದಾಮಿ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳೇ. ಬಾದಾಮಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಆರಂಭವಾದುದರಿಂದ ಮತ್ತು

ಸಾಹಿತ್ಯ ಭಾಷೆಯಾಗಿ ಬಾದಾಮಿ ಪ್ರದೇಶದ ಕನ್ನಡ ಬಳಕೆಯಾದುದರಿಂದ ಮುಂದೆ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಕವಿಗಳು ಆ ಮೊದಲ ಕವಿಗಳ ಅಥವಾ ಆ 'ಚಿರಂತನಾಚಾರ್ಯರ್ಕಳ' ಭಾಷೆಯನ್ನೇ ಬಳಸುತ್ತ ಹೋದರು.

ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಲು ಕಾರಣ ಮೂಲತಃ ರಾಜಕೀಯವೇ. ಅದು ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಲುಕ್ಯರ ರಾಜಧಾನಿಗೆ ದೂರ ವಿದ್ದರೂ, ಅವರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಭಾಗವೇ ಆಗಿದ್ದ ಬನವಸೆ ಪನ್ನಿರ್ಚ್ಛಾಸಿರದ ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿ ಅದು ಎರಡು ಶತಮಾನ ಮೆರೆಯಿತು. ಬನವಾಸಿಯ ಸತ್ವ ಇಂಗಿದ ಮೇಲೆ ಅದರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಇದ್ದ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ ಚಿಗುರಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರ ಇಳಿಮುಖವಾದರೂ ಅದು ಇನ್ನೆಲ್ಲೋ ಇನ್ನಾವುದೋ ರೂಪದಲ್ಲಿ ತಲೆಯೆತ್ತುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ಮನಸ್ಸಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಸ್ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ 'ನಾಶ'ವೆಂಬುದಿಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿರುವುದು ರೂಪಾಂತರ.

ರಾಜಧಾನಿಯು ವ್ಯಾಪಾರದ ಕೇಂದ್ರವೂ ಆಗುವುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಐಹೊಳೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ವ್ಯಾಪಾರ ಶ್ರೇಣಿಯ (guild) ಕೇಂದ್ರ ಕಚೇರಿಯಿದ್ದಿತು. 'ಅಯ್ಯಾವೊಳೆ ಐನೂರ್ವರು' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಆ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಶಾಖೋಪಶಾಖೆಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಹರಡಿದ್ದುವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನೂರಾರು ಶಾಸನಗಳು ಸಾಕ್ಷಿಗೊಡುತ್ತವೆ. ಲಕ್ಕುಂಡಿಯೂ ರಾಜಧಾನಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಇನ್ನೊಂದು ಅಂತಹ ವ್ಯಾಪಾರ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಇಂದ್ರನ ಅಮರಾವತಿಯನ್ನೂ ಲಕ್ಕುಂಡಿಯನ್ನೂ ತೂಗಿದಾಗ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಪದ್ಭರಿತವಾದ ಲಕ್ಕುಂಡಿಯಿದ್ದ ತಟ್ಟೆ ಭೂಮಿಗಿಳಿದು ಅಮರಾವತಿ ಮೇಲೇರಿತೆಂದು ಚಮತ್ಕಾರದಿಂದ ಒಂದು ಶಾಸನ ವರ್ಣಿಸುತ್ತದೆ. ಅಲ್ಲಿಯ ಫಲವತ್ತಾದ ಕರಿಯ ಮಣ್ಣಿನ ಭೂಮಿ ಚಿನ್ನದ ಪೈರನ್ನು ಬೆಳೆಯಬಲ್ಲುದು: ಲಕ್ಕುಂಡಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಕೇಂದ್ರವಾಗಲು ಅದೂ ಒಂದು ಕಾರಣ. 'ಪಟ್ಟಣಂಗಳ ತವರ್ಮನೆ' ಎಂದು ಹೊಗಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯ ವರ್ತಕ ಸಂಘದ ಅಧ್ಯಕ್ಷರ ('ಪಟ್ಟಣಸ್ವಾಮಿ') ಹೆಸರುಗಳು ಅನೇಕ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿವೆ.

ಲಕ್ಕುಂಡಿ ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಅಗ್ರಹಾರ. ಇದನ್ನು 'ಅನಾದಿ ಅಗ್ರಹಾರ'ವೆಂದು ಕರೆಯುವ ಶಾಸನಗಳು ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಸಾವಿರ ಮಹಾಜನರ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕೀರ್ತಿಸುತ್ತವೆ. ಅಗ್ರಹಾರವಾದ್ದರಿಂದ ಅದೊಂದು ದೊಡ್ಡ ವಿದ್ಯಾಕೇಂದ್ರವೂ ಆಗಿತ್ತು. ನೊಳಂಬರ ರಾಜಧಾನಿ ಹೆಂಜೇರು—ಈಗಿನ ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ಮಡಕಸಿರಾ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಹೇಮಾವತಿ — ಒಂದು ವಿದ್ಯಾಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದು ಅಲ್ಲೊಂದು ಘಟಿಕಾ ಸ್ಥಾನವಿದ್ದಂತೆ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯ ಕೋಡಿಯ ಮಠವನ್ನು

ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಿದ್ಯಾಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗಿ ಕೊಡಬಹುದು. ಬೀದರ್‌ನಲ್ಲಿ ಅಳಿದುಳಿದಿರುವ 'ಮದರಸ' ಇಸ್ಲಾಂ ಪರಂಪರೆಯ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ಉದಾಹರಣೆ. ಆಡಳಿತ, ವ್ಯಾಪಾರ, ಕಲೆ, ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಗಳು ಹೇಗೆ ಪರಸ್ಪರ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿವೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಈ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ.

ಧರ್ಮ ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಭಾರತೀಯ ಜನಜೀವನದ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಪ್ರೇರಕ ಶಕ್ತಿ. ಎಲ್ಲ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೂ ಧರ್ಮದ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲೇ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದವು. ಸಾಹಿತ್ಯ, ಸಂಗೀತ, ಚಿತ್ರ, ಶಿಲ್ಪ, ವಾಸ್ತು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಧರ್ಮದಿಂದಲೇ ಪ್ರಚೋದಿತವಾಗಿದ್ದುವು. ಅಧಿಕಾರಸ್ಥ ರಾಜರು ಧಾರ್ಮಿಕ ನಾಯಕರನ್ನವಲಂಬಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಮೂಲಕ ಜನಗಳ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗೆಲ್ಲುವುದು ಸುಲಭ ಮತ್ತು ತಮ್ಮ ಸ್ಥಾನವನ್ನೂ ದೃಢಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳಿಗೂ ರಾಜರು ಬೇಕಾಗಿತ್ತು. ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ತೀವ್ರ ಧರ್ಮಪರರಾಗಿದ್ದ ರಾಜರಿಗೆ ಧರ್ಮಶ್ರದ್ಧೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಹೀಗಾಗಿ ಅನೇಕ ಮಠಗಳು ಬೆಳೆದು ಅಲ್ಲಿನ ಮುಖ್ಯಸ್ಥರು ರಾಜಪೂಜಿತರಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದರು. ರಾಜರು ಏಕ ಪ್ರಕಾರ ಶೈವ, ವೈಷ್ಣವ, ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ ಮತಗಳಿಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿ ನೆಲೆಸಲು ಶ್ರಮಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ದೇವಾಲಯಗಳು ಮೇಲೇಳುತ್ತಿದ್ದುವು. ಅಧಿಕಾರಿಗಳು, ಶ್ರೀಮಂತರು ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೆ ದತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕರಾಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಜೈನ ಧರ್ಮದಿಂದಾಗಿ, ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ ಶೈವ ಧರ್ಮದಿಂದಾಗಿ ಹೇಗೆ ಪ್ರಮುಖ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳಾದವು ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಚಾವುಂಡರಾಯನ ಗೊಮ್ಮಟ ವಿಗ್ರಹ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟಿತು. ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಮತ್ತು ಬಳಿಕದ ಕಲಚುರ್ಯರ ಔದಾರ್ಯದ ನೆರವಿನಿಂದ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯ ಕೋಡಿಯ ಮಠ ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಕಾಳಾಮುಖ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಮೆರೆಯಿತು. ರಾಜರೂ ಶ್ರೀಮಂತರೂ ತಮ್ಮ ಹೆಸರು ಆಚಂದ್ರಾರ್ಕವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಲು ಇದ್ದ ಮಾರ್ಗಗಳು ಎರಡು : ಸುಂದರವೂ ಭವ್ಯವೂ ಆದ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಕವಿಗಳಿಂದ ಕಾವ್ಯ ಬರೆಯಿಸುವುದು.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕಾರಣಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದುವಲ್ಲ ; ಒಂದು ಇನ್ನೊಂದರೊಂದಿಗೆ ಬೆರೆತಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ತೋರಿಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತಿ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಇಂತಿರುತ್ತವೆ.

1. ಅವು ಚಿಕ್ಕ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲ ; ಅವು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ಊರುಗಳು ಅಥವಾ ಬಹುತೇಕ ನಗರಗಳು.

2. ಅಲ್ಲಿಯ ಮಂದಿರಗಳ (monuments) ಸಂಖ್ಯೆ ಗಣನೀಯ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಗುಣಮಟ್ಟ ಉತ್ತಮದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಮಂದಿರಗಳ ಸಂಖ್ಯೆ ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಸಾಮಾಜಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ತೀವ್ರತೆಯನ್ನು ಹೇಳಿದರೆ, ಅವುಗಳ ಶಿಲ್ಪ ಮತ್ತು ವಾಸ್ತು ಶಿಲ್ಪಗಳ ಗುಣಮಟ್ಟ ಜನರ ಕಲಾಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

3. ಶಾಸನಗಳ ಬಾಹುಳ್ಯ : ಇವು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟ ಲಿಖಿತ ಪುರಾವೆಗಳು. ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದಂತಹ ಕಡೆ ದೊರಕಿರುವ ಶಾಸನಗಳೇ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಸಂಪುಟವಾಗುವಂತಿವೆ. ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ ಒಂದೇ ಕಡೆ ಹೆಚ್ಚು ಶಾಸನಗಳಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಜಾಗ. ಉಳಿದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲೂ ಶಾಸನಗಳು ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ.

4. ಆ ಸ್ಥಳಗಳ ಹೆಸರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವಂತೆ ಬಣ್ಣಿತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಪರದೇಶ ಪ್ರವಾಸಿಗಳು ಅವನ್ನು ಮಹತ್ವಪೂರ್ಣವೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದುಂಟು.

5. ಆ ಸ್ಥಳದೊಡನೆ ಹಲವಾರು ಪ್ರಮುಖ ಹೆಸರುಗಳು ಸಮಾವೇಶಗೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಕವಿಗಳು, ಧಾರ್ಮಿಕ ಆಚಾರ್ಯರು, ಕಲಾವಿದರು, ವಿದ್ವಾಂಸರು, ಸಾಮಾಜಿಕ ರಾಜಕೀಯ ನಾಯಕರು ಇತ್ಯಾದಿ, ಇತ್ಯಾದಿ.

6. ಆ ಸ್ಥಳಗಳ ಜನರ ಜೀವನದ ಮಟ್ಟ ಮೇಲ್ತರದ್ದಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಶಾಸನಗಳು ಇದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಅರವಟ್ಟಿಗೆ, ಸತ್ರಗಳನ್ನು ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಏರ್ಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಸಂಗತಿಗಳು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿವೆ. ಅಂತಹ ಊರುಗಳು ಬೇರೆ ಜನ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಸ್ಥಳಗಳಾಗಿರುತ್ತಿದ್ದುವು. ಅಥವಾ ಅವು ರಾಜಮಾರ್ಗಗಳಲ್ಲಿರುತ್ತಿದ್ದುವು. ಆ ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ತಕ ಶ್ರೇಣಿಗಳು ಇರುತ್ತಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಿ ರಭಸದಿಂದ ವ್ಯಾಪಾರ ನಡೆಯುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ನಾನಾ ಕಾರಣಗಳಿಗಾಗಿ ಜನ ಆ ಊರುಗಳಿಗೆ ಬಂದು ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಜನ ಆ ಊರುಗಳ ಮಠ, ದೇವಾಲಯ, ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೆ ದತ್ತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೊಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ.

ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಸಂಗತಿಗಳು ಒಂದು ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಹಾಯಕಗಳೇ ಹೊರತು ನಿರ್ಣಾಯಕ ಅಂಶಗಳಲ್ಲ.

ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಇನ್ನೂ

ಹೆಚ್ಚಿನ ಕೆಲಸ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಒಂದೊಂದು ಊರೂ ಒಂದೊಂದು ಪಿಎಚ್. ಡಿ. ನಿಬಂಧದ ವಸ್ತುವಾಗಬಲ್ಲುದು. ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಡಾ. ಶಿರೂರ್ ಅವರ ಪಿಎಚ್. ಡಿ. ನಿಬಂಧ ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು. (ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಒಂದು ನಿಬಂಧ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವಂತೆ ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ.)

ಮೇಲೆ ನೋಡಿದ ಎಲ್ಲ ಕೇಂದ್ರಗಳೂ, ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಒಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಎಲ್ಲವೂ ಕ್ರಮೇಣ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯಲ್ಲಿ ಇಳಿಮುಖವಾಗುತ್ತ ಬಂದುದನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಈ ದಿನ ಅವೆಲ್ಲ ಕೇವಲ ಪ್ರೇಕ್ಷಣೀಯ ಸ್ಥಳಗಳು. ಗತಕಾಲದ ವೈಭವದ ಚಿಂತನೆಯಲ್ಲಿ ಮುದುಡಿ ಕೂತಿರುವ ಜಾಗಗಳು. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಬಹುಶಃ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳವೊಂದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಬೆನ್ನೆಲುಬು ರಾಜಕೀಯ ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿತ್ತು. ರಾಜಕೀಯವೆಂಬುದು ಚದುರಂಗದಾಟವಿದ್ದಂತೆ. ಅದರ ಇಳಿಮುಖದೊಂದಿಗೆ ಆಯಾ ಸ್ಥಳದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹತ್ವವೂ ಕಡಮೆಯಾಯ್ತು. ಧರ್ಮವೊಂದೇ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಜೀವಸತ್ವವಾದ್ದರಿಂದ ರಾಜ್ಯಗಳ ಏಳು ಬೀಳುಗಳು ಅದರ ಇತಿಹಾಸದ ಏಳು ಬೀಳುಗಳನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸಿದರೂ, ಜೀವಸತ್ವವಾಗಿದ್ದ ಧರ್ಮ ಆ ಕೇಂದ್ರದ ನಾಶಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡಲಿಲ್ಲ.

ಅನುಬಂಧ

ಮೇಲೆ ಅನುಬಂಧವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಭಾಗವು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಮೂಲವೂ ಪೋಷಕವೂ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಉಪನ್ಯಾಸ ರೂಪದ ಆ ಬರಹವನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಇಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಮೇಲಿನ ಸಂಪ್ರಬಂಧ ಮತ್ತು ಅನುಬಂಧದ ಬರಹಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ವಿಷಯಗಳ ಪುನರಾವೃತ್ತಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಅವನ್ನು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ.

"ಸುರಚಾಪಂಬೋಲೆ......."

ಸುರಚಾಪಂಬೋಲೆ ವಿದ್ಯುಲ್ಲತೆಗಳ ತೆಱವೋಲ್ ಮಂಜುವೋಲ್ ತೋಱಿ ಬೇಗಂ|·
ಪಿರಿಗುಂ ಶ್ರೀ ರೂಪ ಲೀಲಾ ಧನ ವಿಭವ ಮಹಾರಾಶಿಗಳ್ ನಿಲ್ಲವಾರ್ಗಂ |
ಪರಮಾರ್ಥಂ ಮೆಚ್ಚೆನಾನೀ ಧರಣಿಯುಳಿರವಾನೆಂದು ಸನ್ಯಾಸನಂಗೆ |
ಯ್ದುರು ಸತ್ವನ್ನನ್ದಿಸೇನ ಪ್ರವರ ಮುನಿವರನ್ ದೇವಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂದಾನ್ ||

ನಂದಿಸೇನ ಎಂಬ ಜೈನ ಮುನಿಯ ಸಲ್ಲೇಖನವ್ರತ ಅಥವಾ ಸಮಾಧಿ ಮರಣವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. 700ರ ಈ ಮಹಾಸ್ರಗ್ಧರಾ ವೃತ್ತವು ತನ್ನ ಉಜ್ವಲ ಕಾವ್ಯ ಸೌಂದರ್ಯದಿಂದಾಗಿ ಬಹು ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದೆ.

ಆದರೆ ಇದನ್ನು ಪದಶಃ ಅರ್ಥೈಸುವಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ತೊಂದರೆಗಳಿರುವಂತೆ ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೇ ಕಂಡು ಬರುತ್ತದೆ. ಇದರಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯ ಕ್ಲೇಶವಿದೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ಒಂದು ಕಡೆ ಪಾಠದೋಷವಿದೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಇದರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅನ್ವಯಕ್ಲೇಶವೂ ಪಾಠದೋಷವೂ ಇಲ್ಲವೆಂದೂ, ಈಗಿರುವಂತೆಯೇ ಈ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಅರ್ಥ ಹೇಳಬಹುದೆಂದೂ ಸೂಚಿಸುವುದು ಈ ಚಿಕ್ಕ ಟಿಪ್ಪಣಿಯ ಉದ್ದೇಶ.

ಅನ್ವಯ :

1) ಶ್ರೀ ರೂಪ ಲೀಲಾ ಧನ ವಿಭವ ಮಹಾರಾಶಿಗಳ್ ಸುರಚಾಪಂಬೋಲೆ ವಿದ್ಯುಲ್ಲತೆಗಳ ತೆಱವೋಲ್ ಮಂಜುವೋಲ್ ತೋಱಿ ಬೇಗಂ ಪಿರಿಗುಂ; 2) ಆರ್ಗಂ ನಿಲ್ಲವು ; 3) ಆನ್ ಈ ಧರಣಿಯುಳ್ ಇರವಾನ್ ಪರಮಾರ್ಥಂ ಮೆಚ್ಚೆನ್ ; 4) ಎಂದು ಸನ್ಯಾಸನಂಗೆಯ್ದು ಉರು ಸತ್ವನ್ ನಂದಿಸೇನ ಪ್ರವರ ಮುನಿವರನ್ ದೇವಲೋಕಕ್ಕೆ ಸಂದಾನ್

ಅರ್ಥ :

1) ಶ್ರೀ, ರೂಪ, ಲೀಲೆ, ಧನ, ವೈಭವಗಳ ಮಹಾರಾಶಿಗಳು ಸುರಚಾಪದ ಹಾಗೆ (ಕಾಮನ ಬಿಲ್ಲನಂತೆ), ವಿದ್ಯುಲ್ಲತೆಗಳಂತೆ (ಮಿಂಚಿನ ಬಳ್ಳಿಗಳಂತೆ), ಮಂಜಿನಂತೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಬೇಗ ಅಗಲುತ್ತವೆ [ಟಿಪ್ಪಣಿ : ತಮಿಳು : ಪಿರಿ =to become disjoined or parted ; to separate. Tamil Lexicon V.

P. 2702. ಕನ್ನಡದ 'ಹಿರಿ' ಎಂಬುದು ಇದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿ ಶಬ್ದ. ಹಿರಿ =to pull out, to separate. 'ಪಿರಿಗುಂ' ಎಂದರೆ ಅಗಲುತ್ತವೆ, ಮಾಯವಾಗುತ್ತವೆ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ, 'ಪಿರಿಗುಂ' ಎಂಬುದನ್ನು 'ಪರಿಗುಂ' ಎಂದು ತಿದ್ದುವ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲ.]

2) ಇವು ಯಾರಿಗೂ ಶಾಶ್ವತವಲ್ಲ ;

3) ನಾನು ಧರಣಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಮೆಚ್ಚುವುದಿಲ್ಲ, ಎಂದರೆ ನನಗೆ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಬದುಕಿರಲು ನಿಶ್ಚಯವಾಗಿಯೂ ಇಷ್ಟವಿಲ್ಲ. [ಟಿಪ್ಪಣಿ : ಈ ಭಾಗವನ್ನು ಅರ್ಥೈಸುವಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಕ್ಲೇಶಗಳು ಎರಡು : ಒಂದು, 'ಪರಮಾರ್ಥಂ' ಎಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲಿಗೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಮತ್ತು ಅದರ ಅರ್ಥವೇನು ? ಇನ್ನೊಂದು, 'ಇರವಾನ್' ಎಂದರೇನು ? 'ಇರವಾನ್' ಎಂಬುದು ಕ್ರಿಯಾಪದವೆಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸಿ 'ನಾನು ಧರಣಿಯಲ್ಲಿ ಇರುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂದು ಅದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. 'ಇರ್' ಧಾತುವಿನ ನಿಷೇಧಾತ್ಮಕ ಕ್ರಿಯಾ ರೂಪ 'ಇರೆನ್' ಆಗಬೇಕೇ ಹೊರತು 'ಇರವಾನ್' ಆಗಲಾರದು. ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ಇರವಾನ್' ಎಂಬುದು ನಾಮಪದ ಮತ್ತು ದ್ವಿತೀಯಾ ವಿಭಕ್ತಿ ರೂಪ. ಇರ್→ಇರವು 'existence'. ಇರವಾನ್=ಇರುವಿಕೆಯನ್ನು. 'ಆನ್' ಎಂಬುದು ಪೂರ್ವದ ಹಳಗನ್ನಡದಲ್ಲಿದ್ದ ದ್ವಿತೀಯಾ ವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯ. ನೋಡಿ: ಪ್ರಾಸಾದಾಂತರಮ್→ಪ್ರಾಸಾದಾಂತರಮಾನ್. ಇನ್ನು 'ಪರಮಾರ್ಥಂ' ವಿಚಾರ. ಇದನ್ನು ನಾಮಪದವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಅದರ ಅರ್ಥ 'ಪರಮಸತ್ಯ, ಉನ್ನತ ಸತ್ಯ' ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ ಅದನ್ನು ಅದರ ಹಿಂದಿನ 'ನಿಲ್ಲವಾರ್ಗಂ' ಜೊತೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ, ಮುಂದಿನ 'ಮೆಚ್ಚೆನಾನೀ........' ಜೊತೆಯಲ್ಲಾಗಲಿ ಅನ್ವಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದನ್ನು ಅವ್ಯಯವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಕ್ರಿಯಾವಿಶೇಷಣವಾಗಿ (adverb) ತೆಗೆದುಕೊಂಡಾಗ, ಅದಕ್ಕೆ 'ನಿಜವಾಗಿಯೂ, ವಾಸ್ತವವಾಗಿಯೂ, ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ' ಎಂದರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಪರಮಾರ್ಥಂ ಮೆಚ್ಚೆನ್' ಎಂದರೆ ಖಂಡಿತವಾಗಿಯೂ ಮೆಚ್ಚುವುದಿಲ್ಲ' ಎಂಬರ್ಥ ತಾನೇ ಹೊರಡುತ್ತದೆ.] ;

4) ಎಂದು, ಮಹಾಸತ್ವಶಾಲಿಯಾದ ನಂದಿಸೇನ ಮುನಿಶ್ರೇಷ್ಠನು ಸನ್ಯಾಸನವನ್ನು ಮಾಡಿ (ಅಥವಾ ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತಧಾರಿಯಾಗಿ) ದೇವಲೋಕವನ್ನು ಸೇರಿದನು.*

---

* ಈ ಲೇಖನವನ್ನು ಬರೆಯುವಲ್ಲಿ ಪ್ರೊ. ಟಿ. ವಿ. ವೆಂಕಟಾಚಲ ಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಕೊಟ್ಟ ಒಂದೆರಡು ಸೂಚನೆಗಳಿಂದ ಸಹಾಯವಾಗಿದೆ.

ರನ್ನನ ಒಂದು ಪದ್ಯದ ಸರಿಯಾದ ಪಾಠ ಮತ್ತು ಅರ್ಥ

ರನ್ನನ "ಗದಾಯುದ್ಧ"ದ ಒಂದು ಪದ್ಯದ ಪಾಠಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ಡಾ|| ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿ[1] ಉಪಕಾರ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಪದ್ಯ ಹೀಗಿದೆ :

ಪಸಿವಿನೊಳನ್ನಮಂ [1]ಪಸಿದು ಬಂದವರ್ಗಿಕ್ಕುವ ಯುದ್ಧರಂಗದೊಳ್
ಕುಸಿಯದೆ ಸೂಱೆಗೊಳ್ಳದೆ ರಣಕ್ಕೆ ಶುಚಿತ್ವಮನಪ್ಪುಕೆಯ್ವ[1] (?) ಮಾ
ನಸಿಕೆಯ ನಾಲ್ವರುಂ [2]ನಮಗೆ ವಂದ್ಯರವಂದಿರೋಳೀ[2] ತನಲ್ತೆ ಸಾ
ಹಸಧನನೆಂದು ಕೆಯ್ಮುಗಿದನಂದಭಿಮನ್ಯುಗೆ ಕೌರವೇಶ್ವರಂ ||

ಇದಕ್ಕೆ ಎಂ. ಎ. ರಾಮಾನುಜೈಯ್ಯಂಗಾರ್ಯರ 1925ರ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ (4.59) ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

1.1. ಸುಫಲದಲ್ಲಿ ಸುವರ್ಣಮನೀವ ಯುದ್ಧದೊಳ್....ಪಮುಚಿತ್ತದೊಳಪ್ಪುಗೈದು

2.2. ಟವರೆ ವಂದ್ಯರವರ್ಗಳೊಳೀ

ಶ್ರೀ ಕೆ. ವಿ. ಕೃಷ್ಣಭಟ್ಟರ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಪಾಠವೇ ಅಂಗೀಕೃತವಾಗಿದೆ. (ಎರಡನೆಯ ಪಾದದ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಚಿಹ್ನೆ ಅಲ್ಲಿ ಲೋಪವಾಗಿದೆ.)[2] ಶ್ರೀ ಪಿ. ಸುಬ್ರಾಯಭಟ್ಟರ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ (4.60) ಮೇಲಿನ ಪಾಠವನ್ನೇ ಅಂಗೀಕರಿಸಿರುವರಾದರೂ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಎರಡನೆಯ ಪಾದದ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಚಿಹ್ನೆ ಲೋಪವಾಗಿದೆ. ಆ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ಬರೆಯುವಾಗ "ಕುಸಿಯದೆ ಸೂಱೆಗೊಳ್ಳದೆ" ಎಂಬ ಭಾಗವು "ಕುಸಿಯದ ಸೂಱೆಗೊಳ್ಳದ" ಎಂದಿದ್ದಿರಬಹುದೇ ಎಂದು ಸಂದೇಹಪಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (ದಿ) ಪ್ರೊ. ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯನವರ "ಗದಾಯುದ್ಧ ಸಂಗ್ರಹ"

1 'ಗದಾಯುದ್ಧದ ಒಂದು ದೃಶ್ಯ'. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ ಪತ್ರಿಕೆ. 65 : 1-2. ಪು. 30-33.

2 ರಾಮಾನುಜೈಯ್ಯಂಗಾರ್ಯರು ಆ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಚಿಹ್ನೆಯನ್ನು ಹಾಕಿದ್ದು ಏಕೆ ಎಂಬುದು ಅಷ್ಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಪಾಠದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಸಂದೇಹಕ್ಕಿಂತ ಅನ್ವಯದ ಮತ್ತು ಅರ್ಥದ ಕ್ಲೇಶವನ್ನು ಅದು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ದಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ಯ ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವೇನಿತ್ತೋ ತಿಳಿಯದು.

ಈ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನೂ ಡಾ|| ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಲಕ್ಷಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಪಸಿವಿನೊಳನ್ನಮಂ ಪಸಿದು ಬಂದವರ್ಗಿಕ್ಕುವ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಅರ್ಥ ಸಂದಿಗ್ಧತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ" ಎಂದಿರುವವರಾದರೂ ಮುಂದೆ "ಪಸಿವು" ಎಂಬ ಪಾಠವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ "ಸುಫಲದಲ್ಲಿ...." ಎಂಬ ಇಡೀ ಪಾಠಾಂತರವನ್ನು ಮೂಲ ಪಾಠವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಿ "ಪಸಿದು ಬಂದವರ್ಗಿಕ್ಕುವ...." ಎಂಬ ಹಿಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಸಂಪಾದಕರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದ ಪಾಠವನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಹಾಗೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುವುದು ಉಚಿತವಾಗಿರುವುದಾದರೂ ಏಕೆ ತಿರಸ್ಕರಿಸಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸರಿಯಾದ ಕಾರಣವನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ ಅವರ ಆಯ್ಕೆ ಯಾದೃಚ್ಛಿಕ (arbitrary) ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ ಅಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ತನ್ನ ಬೆಲೆ ಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಅವರು "ಅರ್ಥಸಂದಿಗ್ಧತೆ" ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದರೂ, ಈಗಿರುವಂತೆಯೇ "(ತಾನು) ಹಸಿದಿದ್ದರೂ ಹಸಿದು ಬಂದವರಿಗೆ ಅನ್ನ ವನ್ನು ಇಕ್ಕುವ" ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಏನಾದರೂ ಮಾಡಿ ಹೊಂದಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಗ್ರಂಥಸಂಪಾದನೆಯ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಿದೆ. ಒಂದು ಪಾಠದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಇನ್ನೊಂದು ಭಿನ್ನ ಪಾಠ ಬಂದುದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ವೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯನ್ನು ನಾವು ಹಾಕಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಯಾವುದೇ ಭಿನ್ನ ಪಾಠ ಬರಲಿಕ್ಕೂ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಒಂದು ಕಾರಣವಿರುತ್ತದೆ; ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಜಾ ಯಿಷಿ ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುತ್ತದೆ. (ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ನಮಗೆ ಸಮಜಾಯಿಷಿ ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು ; ಆದರೆ ಕಾರಣವೊಂದು ಇರುವುದು ಮಾತ್ರ ನಿಜ.) "ಪಸಿದು ಬಂದವರ್ಗಿಕ್ಕುವ", "ಸುಫಲದಲ್ಲಿ ಸುವರ್ಣಮನೀವ" ಈ ಎರಡು ಪಾಠ ಗಳೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ. ನಿಷ್ಕಾರಣವಾಗಿ ಒಂದು ಸುಲಭ ಪಾಠ ವನ್ನು ತೆಗೆದು ಇನ್ನೊಂದು ಸುಲಭ ಪಾಠವನ್ನು ಹಾಕುವುದು ಪ್ರತಿಕಾರರಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಮೂಲ ಪಾಠವಾಗಿದ್ದು ಇನ್ನೊಂದು ಆಮೇಲೆ ಬಂದಿರಬೇಕು ಎಂಬುದು ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೆ, ಆಗ ಮೂಲಪಾಠದ ಬದಲು ಇನ್ನೊಂದು ಪಾಠ ಬರಲು ಕಾರಣವಾಗುವಂತಹ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಇಲ್ಲಿಲ್ಲ, ಬೇರೆ ಕಡೆ ಇದೆಯೆಂಬುದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ. ನಿಜವಾದ ಸಮಸ್ಯೆಯು ಮೂಲ ಇರುವುದು ಈ ಪಾಠಾಂತರಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ ; ಅದು ಇರುವುದು ಮೊದಲ ಆರಂಭದ "ಪಸಿವು" ಭಾಗದಲ್ಲಿ. ತಾನು ಹಸಿದಿದ್ದರೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ

ಅನ್ನವನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಶ್ರೇಷ್ಠಕಾರ್ಯವೇ ನಿಜ ; ಆದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ಅನ್ನ ದಾನ ಮಾಡುವಾಗ ತಾನು ಹಸಿದೇ ಇರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ; ಅನ್ನದಾನವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಮುಖ್ಯ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬೇಲೂರು ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು :

ಹಸುಗೂಸುಗಳ್ಗೆ ಹಾಲಂ
ಹಸಿದವರ್ಗನ್ನಮುಮನಚ್ಛಿಜಿಂದಂ ನಿಚ್ಚಂ
ಹಸಗಾಲದೊಳಂ ಸಲಿಸುವ
ಬೆಸನದಿನಾರಾದಿಗೌಂಡನಂ ಪೋಲ್ವನ್ನರ್॥[3]

ಈ ಕ್ರಿ.ಶ. 1182ರ ಬೇಲೂರಿನ 137ನೇ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ "ಹಸಗಾಲ"ದಲ್ಲಿಯೂ ("ಹಸಗಾಲದೊಳಂ") ಕೂಡ ಹಸುಗೂಸುಗಳಿಗೆ ಹಾಲನ್ನೂ ಹಸಿದವರಿಗೆ ಅನ್ನವನ್ನೂ ನಿತ್ಯವೂ ದಾನ ಮಾಡುವ ಆದಿಗೌಂಡನ "ಬೆಸನ" (ವ್ಯಸನ)ವನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಹೊಗಳಲಾಗಿದೆ. "ಹಸಗಾಲ" ಎಂದರೆ ಕ್ಷಾಮಕಾಲ. ಕ್ಷಾಮಕಾಲದ ಅನ್ನದಾನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ; ಮಳೆ ಬೆಳೆ ಸಮೃದ್ಧವಾಗಿರುವ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಶ್ರೇಷ್ಠ. ("ಹಸಗಾಲದೊಳಂ" ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. "ಕ್ಷಾಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೂ" ಎಂಬಲ್ಲಿ, ಕ್ಷಾಮ ಬಂದೊಡನೆ ಉದಾರಿಗಳಾಗಿರುವವರೂ ಕೂಡ ದಾನವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ, ಎಲ್ಲೋ ಆದಿಗೌಂಡನಂತಹವರು ಮಾತ್ರ ತೀರಾ ವಿರಳವಾಗಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಹಾಗೇ ಕ್ಷಾಮಕಾಲದಲ್ಲೂ ನಿರಂತರವಾಗಿ ಆಹಾರದಾನ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬ ಧ್ವನಿಯಿದೆ.)

"ಹಸಗಾಲ"ದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳಿವೆ : 'ಹಸ' ಅಥವಾ'ಹಸವು' + ಕಾಲ. "ಹಸವು" ಶಬ್ದದ ಹಿಂದಿನ ರೂಪ "ಪಸವು" (=ಕ್ಷಾಮ). ರನ್ನನ ಹಿಂದಿನ ಮತ್ತು ರನ್ನನ ಸಮಕಾಲೀನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ "ಪಸವು" ಎಂಬ ಶಬ್ದರೂಪ ಹಲವೆಡೆ ದೊರಕುತ್ತದೆ.

(1) " ಈ ನಾಡೊಳ್ ಪನ್ನೆರಡು ವರ್ಷಂಬರಂ ರೌದ್ರ ಪಸವಮಕ್ಕುಂ"[4]

(2) "ಬಡಗನಾಡ ಪಸವು ತಿಳಿದುದೆಂಬುದನಾ ನಾಡಿಂದಂ ಬಂದರ್ ಪೇೞೆ"[5]

---

3 ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ (ಸಂ.) : ಶಾಸನಪದ್ಯ ಮಂಜರಿ (ಬೆಂಗಳೂರು. 1975. ಪು. 209).

4 ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ (ಸಂ. ಡಿ. ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್). ಮೈಸೂರು, 1970. ಪು. 86.

5 ಅದೇ. ಪು. 90

(3) "ಮಾನವರ್ ಮಾನವರಂ ತಿಂಬಂತುಟಪ್ಪ ಘೋರ ಪಸವಾಡೊಡಲ್ಲಿಯ ಶ್ರಾವಕರೆಲ್ಲಂ ನೆರೆದು.. ."[6]

(4) "ಇಂತೆಯು ಪಸವಿನ ಬಳಿದ ...ಬಾಧೆಯಿಲ್ಲದ ಪದದೊಳ್."[7]

(5) "ಆವ ಜೀವಕ್ಕಂ ಪಸಿವು ಪಸವುಂ ಪ್ರಾಣವಧೆಯುಮಾಗದಿರೆಯುಂ"[8]

ಈ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಗದಾಯುದ್ಧದ ಪದ್ಯದ ಆರಂಭದ ಶಬ್ದ "ಪಸಿವು" ಅಲ್ಲ, "ಪಸವು" ಎಂಬುದನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆ. "ಪಸಿವು", "ಪಸವು"ಗಳಲ್ಲಿ "ಪಸವು" ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ ಕಠಿಣಪಾಠ; ಅದು ಅರ್ಥವಾಗದೆ ಈಚಿನ ಪ್ರತಿಕಾರರು ಅದನ್ನು "ಪಸಿವು" ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿದ್ದಿದರು. ಮುಂದಿನ ಭಾಗ "ಸುಫಲದಲ್ಲಿ...." ಎಂದಿರಬೇಕು. ಈಗ ನೋಡಿ :

"ಪಸವಿನೊಳನ್ನಮುಂ ಸುಫಲದಲ್ಲಿ ಸುವರ್ಣಮನೀವ ..."

ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ನಿಜವಾದ ಉದಾರಿಯ ಚಿತ್ರವಿದೆ. ಅವನು ಪಸವಿನಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಕ್ಷಾಮಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಹಾರವನ್ನೂ, ಸುಫಲಕಾಲದಲ್ಲಿ (ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ) ಚಿನ್ನವನ್ನೂ ದಾನಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಕ್ಷಾಮಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನವನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ ವ್ಯರ್ಥ : ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನ್ನದಾನಮಾಡುವುದರಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ವಿಶೇಷತೆ ಇಲ್ಲ. "ಪಸವು" ಮತ್ತು "ಸುಫಲ" ಇವೆರಡನ್ನೂ ಕವಿ ವಿರೋಧದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಪದ್ಯದ ಆ ಭಾಗದ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೇ ಅದು, ಮತ್ತು ಕವಿಯ ಮೂಲಪಾಠ ಅದೇ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ,

ಈಗ, ಆ ಮೂಲಪಾಠ ಏಕೆ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಾಯಿತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಕವಿಪಾಠವನ್ನು "ಪಸಿವಿನೊಳನ್ನಮುಂ" ಎಂದು ತಿದ್ದಿದ ಪ್ರತಿಕಾರನೋ ಅಥವಾ ಇನ್ನೊಬ್ಬನೋ "ಸುಫಲದಲ್ಲಿ ..."ಎಂಬುದನ್ನೂ ಮತ್ತೆ ತಿದ್ದಬೇಕಾಯ್ತು. ಏಕೆಂದರೆ, "ಪಸವಿನೊಳ್" ಎಂಬುದು ಅರ್ಥವಾಗದೆ "ಪಸಿವಿನೊಳ್" ಎಂದು ಮಾಡಿಕೊಂಡ ಬಳಿಕ, ಆ ಪಾದಭಾಗ "ಪಸಿವಿನೊಳನ್ನಮುಂ ಸುಫಲದಲ್ಲಿ ಸುವರ್ಣಮನೀವ" ಎಂದಾಯ್ತು. ಇದರಅರ್ಥ "ಹಸಿವಿನಲ್ಲಿ ಅನ್ನವನ್ನೂ ಸುಫಲಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನವನ್ನೂ ಕೊಡುವ" ಎಂದಾಗುತ್ತದೆ. "ಪಸಿವು" ದೈಹಿಕ ಬಯಕೆಯನ್ನೂ "ಸುಫಲ"ವು ಕಾಲವನ್ನೂ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಸಪ್ತಮೀ ವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯ ಹತ್ತಿದಾಗ ಎರಡೂ ಒಂದೇ ವರ್ಗದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು; ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವೆ

6 ಅದೇ ಪು. 92

7 ಪಂಪಭಾರತ, 8. 51

8 ಶಾಂತಿಪುರಾಣ, 12. 14, ವಚನ

ರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಜೊತೆಗೆ, "ಪಸಿವಿನೊಳ್" ಎಂಬುದರ ಹಿಂದೆ ತನ್ನ ಅಥವಾ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಎಂಬುದರ ಅಧ್ಯಾಹಾರ ಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಬೇಕು; ಈಗಿರುವಂತೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಎಂಬುದನ್ನು ಅಧ್ಯಾಹಾರವೇ ಉಚಿತ. ಆಗ ಏನಾಗುತ್ತದೆ ನೋಡಿ—"(ಇನ್ನೊಬ್ಬನ) ಹಸಿವಿನಲ್ಲಿ ಅನ್ನವನ್ನು" ಎಂದು ಅಧ್ಯಾಹಾರದೊಡನೆ ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡಂತೆ, "ಸುಫಲದಲ್ಲಿ" ಎಂಬುದರ ಹಿಂದೆಯೂ ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಎಂಬಂತಹ ಪದವನ್ನು ಅಧ್ಯಾಹಾರಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ–ಎರಡ ರಲ್ಲೂ ಸಪ್ತಮೀವಿಭಕ್ತಿ ಪ್ರತ್ಯಯ ಹತ್ತಿರುವುದರಿಂದ. ಆಗ ಹೊರಡುವ ಅರ್ಥ ಆಭಾಸಕರವಾಗಿರುತ್ತದೆ. "ಪಸವು" ಎಂಬುದು "ಪಸಿವು" ಎಂದು ತಿದ್ದುಪಾಟಾದು ದರಿಂದ ಈ ಕ್ಲೇಶ ಒದಗಿತು. ಈ ಕ್ಲೇಶನಿವಾರಣೆಗೆ ಇರುವ ಏಕೈಕ ಮಾರ್ಗ "ಸುಫಲದಲ್ಲಿ " ಎನ್ನುವುದನ್ನೂ ತಿದ್ದುವುದು. ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನವನ್ನು ಕೊಡುವವನು ಕ್ಷಾಮಕಾಲದಲ್ಲಿ ಏನುಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ತಿದ್ದು ಪಾಟಾದ ಪಾಠದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರವಿಲ್ಲ. ಹೀಗಾಗಿ, "ಪಸಿವಿನೊಳನ್ನಮಂ ಪಸಿದು ಬಂದವರ್ಗಿಕ್ಕುವ"[9] ಎಂದು ಇಡೀ ಭಾಗವನ್ನು ತಿದ್ದಿದಾಗ, ಅದಕ್ಕೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ "ತನ್ನ" ಎಂಬ ಅಧ್ಯಾಹಾರವೊಂದು ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ. ಎಂದರೆ, "(ತಾನು) ಹಸಿ ದಿದ್ದರೂ ಹಸಿದು ಬಂದವರಿಗೆ ಅನ್ನವನ್ನು ಇಕ್ಕುವ" ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಅದಕ್ಕುಂಟು. "ಸುಫಲದಲ್ಲಿ ಸುವರ್ಣಮನೀವ" ಎಂಬ ಪಾಠಾಂತರ ದೊರಕದಿದ್ದರೆ ಅದೇ ಕವಿಪಾಠ ವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡು ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದೆವು. ಏಕೆಂದರೆ, ಅಲ್ಲಿ ಅನ್ವಯಕ್ಲೇಶವಾಗಲಿ ಅರ್ಥಕ್ಲೇಶವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. ಮೂಲಪಾಠ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದಂತೆ ಎರಡನೆಯ ಬಾರಿ ಮಾರ್ಪಾಟಾದಾಗ, "ಯುದ್ಧದೊಳ್" ಎಂಬುದು "ಯುದ್ಧರಂಗದೊಳ್" ಎಂಬುದಾಗಿ ಛಂದಸ್ಸಿಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾರ್ಪಾಟಾಗಬೇಕಾಯಿತು.

"ಸುಫಲದಲ್ಲಿ ಸುವರ್ಣಮನೀವ" ಎಂಬುದೇ ಸ್ವೀಕರಣಯೋಗ್ಯವೆನ್ನಲು ಅದು [ತ] ಎಂಬ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ದೊರಕುವುದೂ ಒಂದು ಕಾರಣ. ಅದು ಮದ್ರಾಸಿನ ಪ್ರತಿ ಮತ್ತು ಅದರ ಮಾತೃಕೆಯು ಮೂಲಮಾತೃಕೆಗೆ ಸಮೀಪವೆಂದು ಸಂಪಾದಕರಾದ ಶ್ರೀ ರಾಮಾನುಜ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ಯರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಹೀಗೆ, "ಪಸವು" ಎಂಬುದು ಕಠಿಣ ಪಾಠವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಆ ರೂಪ ರನ್ನನ ಕಾಲದ ಚಂಪೂಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಕಡೆ ಕಂಡು ಬರುವುದರಿಂದಲೂ ಅದು "ಸುಫಲ" ಎಂಬ ಶಬ್ದದೊಡನೆ ವೈರುಧ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದು ಅರ್ಥಪುಷ್ಟಿಗೆ ಒದಗುವುದ ರಿಂದಲೂ, ಅದನ್ನು ಊಹಾತ್ಮಕ ಪರಿಷ್ಕರಣದಿಂದ "ಪಸಿವು" ಎಂಬುದರ ಭಾಗ ದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಮೊದಲ ಸಾಲನ್ನು ಹೀಗೆ ತಿದ್ದಬಹುದು;

---

9 "ರ್ಗಿ" ಶಿಥಿಲದ್ವಿತ್ವ.

"ಪಸವಿನೊಳನ್ನಮಂ ಸುಫಲದಲ್ಲಿ ಸುವರ್ಣಮನೀವ, ಯುದ್ಧದೊಳ್"

ಇದೇ ಕವಿಪಾಠವೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಇದು ಚಂಪಕಮಾಲಾವೃತ್ತದ ಮೊದಲ ಪಾದ.

ಈಗ ಮುಂದಿನ ಸಾಲುಗಳಿಗೆ ಹೋಗೋಣ. ಎರಡನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ "ಕ್ಷಿಶುಚಿತ್ವಮನಪ್ಪುಕೆಯ್ವ" ಎಂಬ ಭಾಗಕ್ಕೆ [ತ] ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ "ಸಮುಚಿತ್ತದೊಳಪ್ಪುಗೈದು" ಎಂಬ ಪಾಠಾಂತರವಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಕವಿಪಾಠ ಏನೋ ಇದ್ದು ಆಮೇಲೆ ಮಾರ್ಪಾಟಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ಎರಡನೆಯ ಸಾಲಿನ ಆರಂಭದ ಇಡೀ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಇದ್ದ [ತ] ಪ್ರತಿಯ ಪಾಠ ನಷ್ಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಈಗ ದೊರಕುವಷ್ಟು ಪಾಠಾಂತರದಿಂದ ಪಾಠಪರಿಷ್ಕರಣಕ್ಕೆ ಏನೂ ಸಹಾಯಕವಾಗುವಂತಿಲ್ಲವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವಾಗುವಂತಿರುವ ಪಾಠವನ್ನೇ ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು.[10] ಆದರೆ, ಪಾಠಾಂತರವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಥವಾ ಪಾಠಾಂತರ ಸಿಗದಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ : "ಕುಸಿಯದೆ" "ಸೂಱೆಗೊಳ್ಳದೆ" ಎಂಬುದನ್ನು ಹಾಗೇ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೋ, ಅಥವಾ ಅವನ್ನು "ಕುಸಿಯದ", "ಸೂಱೆಗೊಳ್ಳದ" ಎಂದು ಶ್ರೀ ಪಿ. ಸುಬ್ರಾಯ ಭಟ್ಟರು ತಿದ್ದಿರುವಂತೆ[11] ತಿದ್ದುವುದು ಅಗತ್ಯವೇ ? ಇದನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವಾಗ ಒಟ್ಟು ಪದ್ಯದ ಅರ್ಥವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ

ಶ್ರೇಷ್ಠರಾದ ನಾಲ್ವರು ನಮಗೆ ವಂದ್ಯರು ಎಂದು ದುರ್ಯೋಧನ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿಯೇ ವೇದ್ಯವಾಗಿದೆ. ಆ ನಾಲ್ವರು ಯಾರು ? ಡಾ॥ ಕಲ್ಬುರ್ಗಿಯವರ ಪ್ರಕಾರ, ತನ್ನ ಹಸಿವಿನಲ್ಲಿ (ತಾನು ಹಸಿದಿದ್ದರೂ) ಅನ್ನವನ್ನು ಕೊಡುವಾತ ಒಬ್ಬ, ತನ್ನ ಅಭ್ಯುದಯದಲ್ಲಿ ಸುವರ್ಣವನ್ನು ದಾನಮಾಡುವಾತ ಒಬ್ಬ, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕುಸಿಯದೆ ರಣಶುಚಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವಾತ ಒಬ್ಬ, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೂರೆಯಂಥ ಹೀನಕ್ರಿಯೆಗೆಳಸದೆ ರಣಶುಚಿತ್ವವನ್ನು ಕಾಪಾಡುವಾತ ಒಬ್ಬ–ಹೀಗೆ ನಾಲ್ಕು ಶ್ರೇಷ್ಠಗುಣಗಳನ್ನು ತೋರುವವರೇ ಆ ವಂದ್ಯರಾದ ನಾಲ್ವರು. ಮೇಲಿನ ನನ್ನ ಊಹಾತ್ಮಕ ಪರಿಷ್ಕರಣವು ಅನ್ನವನ್ನೂ ಸುವರ್ಣವನ್ನೂ ಕೊಡುವ

---

10 ..."ಸಮುಚಿತ್ತದೊಳಪ್ಪುಗೈದು" ಎಂಬಲ್ಲಿ [ಅಱು] ಎಂಬುದನ್ನೋ [ಐದು] ಎಂಬುದನ್ನೋ ಊಹೆಯ ಮೇಲೆ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡರೆ ಛಂದಸ್ಸು ಕೆಟ್ಟು ಹೋಗುತ್ತದೆ.

11 ಈ ತಿದ್ದುಪಾಟನ್ನು ಪ್ರೊ. ಎಂ.ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯನವರೂ ಅನುಮೋದಿಸುತ್ತಾರೆ. (ಅವರೊಡನೆ ಈ ಪದ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ಒಮ್ಮೆ ನಾನು ನಡೆಸಿದ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲಿ).

ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಬ್ಬನೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸುತ್ತದೆ (ಈ ಬಗ್ಗೆ ಬಹುಶಃ ಯಾವುದೇ ಸಂದೇಹಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶವಿಲ್ಲ). ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯಲ್ಲದೆ ನಾವು ಇನ್ನೂ ಮೂವರನ್ನು ಹುಡುಕಬೇಕು. ಆ ಮೂವರು "ಯುದ್ಧದೊಳ್ ಕುಸಿಯದೆ ಸೂಱೆಗೊಳ್ಳದೆ ರಣಕ್ಕೆ ಶುಚಿತ್ವಮನಪ್ಪುಕೆಯ್ವ" ಎಂಬ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಮೂವರು ಇವರು : ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕುಸಿಯದ, (ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ) ಸೂರೆಗೊಳ್ಳದ, ರಣಕ್ಕೆ ಶುಚಿತ್ವಮನಪ್ಪುಕೆಯ್ವ ಮೂವರು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು. ಸರಳ ಭಾವಾನುವಾದವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ— "ಅಪ್ಪುಕೆಯ್ವ" ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ "ಕುಸಿಯದೆ", "ಸೂಱೆಗೊಳ್ಳದೆ" ಎಂಬುದನ್ನು "ಕುಸಿಯದ", "ಸೂಱೆಗೊಳ್ಳದ" ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿದ್ದಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂಬ ಪ್ರಚೋದನೆ ಯಾರಿಗಾದರೂ ಉಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆ ತಿದ್ದಿ ನಾವು ಏನು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತೇವೆಯೋ, ತಿದ್ದದೆ ಹಾಗೇ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡರೂ ಅದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೊರಡಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಆದರೆ, ಆ ಭಾಗದ ಅರ್ಥವೇನು ?

ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕುಸಿಯದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೋಲದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೂರೆಗೊಳ್ಳದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂದರೆ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ತಾನು ಗೆದ್ದರೂ ದುರಾಸೆಯಿಂದ ಕೈಗೆ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದನ್ನೆಲ್ಲ ದೋಚದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಂಬರ್ಥವೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಒಂದು ಸೈನ್ಯ ಸೋತು ಓಡುವಾಗ, ಒಂದು ಶತ್ರುನಗರ ವಶವಾದಾಗ ಗೆದ್ದ ವ್ಯಕ್ತಿ ಸೋತ ಪಂಗಡದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂಯಮವನ್ನು ತೋರುವುದು ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಗುಣ ; ವೀರನನ್ನು ಅದು ಉದಾತ್ತನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುತ್ತದೆ. "ರಣಕ್ಕೆ ಶುಚಿತ್ವಮನಪ್ಪುಕೆಯ್ವ" ಎಂಬುದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಡಾ|| ಕಲ್ಬುರ್ಗಿಯವರ ಲೇಖನಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುತ್ತ ಶ್ರೀ ಸು. ಕೃಷ್ಣ ಎಂಬುವರು[12] ಯುದ್ಧ ಶುಚಿತ್ವ ಅಥವಾ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಧರ್ಮಮಾರ್ಗವನ್ನು ಬಿಡದಿರುವಿಕೆಯನ್ನು ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ "(ಯುದ್ಧಮಧ್ಯದಲ್ಲಿ ತನಗೆ ಸೋಲೇ ಬರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಸಹ ಧರ್ಮಮಾರ್ಗವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸದೆ) ಯುದ್ಧಶುಚಿತ್ವವನ್ನು ಪರಿಗ್ರಹಿಸಿ ಪರಿಪಾಲಿಸುವವನು" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೆ ಯುದ್ಧನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹಾಕಿದವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಲಿಷ್ಠನನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೇ ಹೊರತು ಸೋಲುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಅಂತಹ ಯುದ್ಧನಿಯಮಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದಂತೆ ಕಾಣಲಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಹೇಳಿದ್ದರೂ—ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ನಿಯಮಗಳು ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಗಳಾದ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗಬೇಕು ತಾನೇ—ನಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ಮತ್ತು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ

12 'ಗದಾಯುದ್ಧದ ಒಂದು ಪದ್ಯ: ಒಂದು ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆ.' ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ಪತ್ರಿಕೆ. 66: 1. ಪು. 42

ಹುತ್ತವೇರಿದವರನ್ನು ಲಿಂಗವನ್ನಪ್ಪಿದವರನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹುಲ್ಲುಕಡ್ಡಿ ಹಿಡಿದಿರು ವವರನ್ನು ನಿರಾಯುಧರನ್ನು ನೀರಲ್ಲಿ ಹೊಕ್ಕವರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಬಾರದು ಎಂಬಂತಹ ನಿಯಮಗಳು ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿವೆ. ಇವೂ ಯುದ್ಧಶುಚಿತ್ವ ಆಗಬಹುದು. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದುದು, 'ಶುಚಿತ್ವ' ಅಥವಾ 'ಶೌಚ' ಎಂಬ ಮಾತು ರನ್ನನ ಕಾಲದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಈಚಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆ ಯಾಗುತ್ತಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಗೊತ್ತಾದರೆ ಆಗ 'ರಣಕ್ಕೆ ಶುಚಿತ್ವ' ವೆಂಬುದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ "ಶುಚಿ" ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಿಘಂಟಿನ ಅರ್ಥಗಳು ಹೀಗಿವೆ :[13] ಹೊಳಪು, ಅಚ್ಚ ಬಿಳುಪು, ಶುಭ್ರ—ಇವು ಭೌತಿಕಾರ್ಥಗಳು ; ಪೂಜ್ಯ, ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ, ಒಳ್ಳೆಯ ಶೀಲವುಳ್ಳವ (Virtuous)—ಇವು ಅಮೂರ್ತಾರ್ಥಗಳು. "ಶುಚಿ"ಯಿಂದ ಬರುವ "ಶೌಚ"ಕ್ಕೆ ಶುಭ್ರತೆ, ಮನಸ್ಸಿನ ಶುದ್ಧಿ, ನಿಷ್ಠೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಅರ್ಥಗಳಿವೆ (ಶುಚಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಬೇರೆ ಅರ್ಥದ ಬೆಳವಣಿಗೆಗಳಿದ್ದರೂ ಅವು ಇಲ್ಲಿ ಅಪ್ರಸ್ತುತ). ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ ಇದೇ ಅರ್ಥಗಳು ದಾಖಲಾಗಿದ್ದರೂ[14] ಹಳಗನ್ನಡ ಕವಿಗಳಿಗೆ ಆ ಎಲ್ಲ ಸಂಸ್ಕೃತ ಅರ್ಥಗಳು ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಆ ಕವಿಗಳ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶುಚಿ, ಶೌಚ ಪದಗಳಿಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದ್ದ ಮುಖ್ಯಾರ್ಥವೆಂದರೆ ಪರಸ್ತ್ರೀಯ(ಅಥವಾ ಪರಪುರುಷನ) ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಂಯಮ ಅಥವಾ ಇಂದ್ರಿಯ ನಿಗ್ರಹ. ಶೌಚವು ನಡತೆಯ ಶುಭ್ರತೆಯಾದರೂ ಆ ನಡತೆಯ ಶುಭ್ರತೆ ವಿಶೇಷ ವಾಗಿ ಪರಸ್ತ್ರೀ ಅಥವಾ ಪರಪುರುಷನ ಬಗ್ಗೆ ಆಸೆಪಡದಿರುವ ಚಾರಿತ್ರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಸುಳ್ಳು ಹೇಳದಿರುವುದು, ಕೊಲೆ ಮಾಡದಿರುವುದು, ಔದಾರ್ಯ ಇವೂ ಕೂಡ ಶೌಚ ಆಗಬಹುದಾದರೂ, ಅಂದಿನ ಕನ್ನಡದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ "ಶೌಚ"ಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಮಿತವಾದ ಅರ್ಥವಿತ್ತು ; ಅದು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಶೀಲಕ್ಕೆ, ಅದರಲ್ಲೂ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಲೈಂಗಿಕ ಸಂಬಂಧಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಂತಹ ಅರ್ಥಗಳನ್ನೇ ಪಡೆದುಕೊಂಡಿತ್ತು. ಬ್ರಹ್ಮಚಾರಿ ಅಥವಾ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳು ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನು ಬಯಸ ದಿರುವುದೇ ಶೌಚ ಅಥವಾ ಶುಚಿತ್ವ ; ಗೃಹಸ್ಥರಾದರೆ ಅನ್ಯಸ್ತ್ರೀ ಅಥವಾ ಅನ್ಯ ಪುರುಷನನ್ನು ಬಯಸದಿರುವುದು ಶೌಚ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಾನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು ಕಚೇರಿಯಲ್ಲಿನ ಶುಚಿ, ಶುಚಿತ್ವ, ಶೌಚ ಪದಗಳ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯೋಗ ಪಟ್ಟಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿದಾಗ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಾಚೀನ ಪ್ರಯೋಗಗಳೂ ಅದೊಂದೇ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು. ಇವು ಕೆಲವು-(ಇಲ್ಲಿಯ

13 Monier Williams ಅವರ A Sanskrit-English Dictionary ನೋಡಿ

14 F. Kittel ಅವರ A Kannada-English Dictionary ನೋಡಿ

ಕೆಲವು ಆ ಪಟ್ಟಿಕೆಗಳಿಂದ ತೆಗೆದುಕೊಂಡಂಥವು ; ಇನ್ನು ಕೆಲವು ನಾನು ಹುಡುಕಿ ಕೊಟ್ಟಂಥವು.)

1. "ಅಣಂ ನೆಲಂ ಮುಟ್ಟದೆ ನೋಡೆ ಬಿಟ್ಟೊಡಂಬಡಿಸಿದನಯ್ಯ ಶೌಚಗುಣ–ದುನ್ನತಿಯಂ ಸುರಸಿಂಧು ನಂದನಂ" (ಪಂಪಭಾರತ. 11.47). ಭೀಷ್ಮನು 'ಶೌಚಗುಣ'ದ ಪ್ರತೀಕ ; ಅಂತೆಯೇ ಆಂಜನೇಯ. 'ಶೌಚಾಂಜನೇಯ' ಎಂಬ ಬಿರುದಿನ ಹಲವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತಾರೆ.
2. "ಸತ್ಯಶೌಚಾಚಾರಾನ್ವಿತಂ" (South Indian Inscriptions. Vol. IX. Part 1. No. 24, 936 A.D.)
3. "ನಯ ವಿನಯ ಸತ್ಯ ಶೌಚಾಚಾರಶೀಲಸಂಪನ್ನನಪ್ಪ" (Epigraphia Indica. XIII. Soratur Inscription, 869 A.D.)
4. "ಶೌಚದಿಂ ಗಾಂಗೇಯನಂ...." (South Indian Inscriptions. Vol. IX. Part 1. No. 118, 1057 A.D.)
5. "ಅನ್ಯ ವನಿತಾ ಜನದೊಳ್ ಸುಸಿಲಱಿಯದ ಶೌಚಂ" (Kannada Inscriptions of Andhra Pradesh, 2–45, 1058 A.D.)
6. "ಶೌಚದ ಪೆಂಪು ತಾಂ ಪರವಧುಗೆಱಗದಿರ್ಪುದೆ" (ಜೀವಸಂಬೋಧನಂ, ಪು. 22.)
7. "ಪದಸ್ಥನೆನೆ ಸತ್ಯ ಶೌರ್ಯ ಶೌಚಾದಿಗುಣಾಸ್ಪದನೆನೆ" (ಅಜಿತ ಪುರಾಣ, 12. 23.)
8. "ಕುಲವಿಭ್ರಂಶತೆಯುರೊಳ್ ಮನೋಜಸುಖಮಂ ಮಾಳ್ಪಂಗೆ....ಶೌಚಂ ಕಿಲುಂಬಕ್ಕುಂ." (ಮದನತಿಲಕ, 9.1.)
9. "ಶೌಚಗುಣಂ ಅತ್ತಿಯ ಪಣ್". Bombay Karnatak Inscriptions, (Vol 1, Part 1. No. 52. 1007 A.D.)
   ಇದು ಬಹುಶಃ ರನ್ನನದೇ ಶಾಸನ. ಅನೇಕರ ಶೌಚಗುಣವು ಅತ್ತಿಯ ಹಣ್ಣಿದ್ದಂತೆ : ನೋಡಲು ಆಕರ್ಷಕ, ಒಳಗೆಲ್ಲ ಹುಳುಕು ; ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡವರಂತೆ ಕಾಣುವ ಎಷ್ಟೋ ಜನ ರಹಸ್ಯದಲ್ಲಿ ಅನ್ಯಸ್ತ್ರೀ ವಿಷಯಾಸಕ್ತರು.
10. "ವರಶುಚಿ ವೀರರಾಮನ ಚರಿತವನಿದನೊರೆವೆನು" (ರಾಮನಾಥಚರಿತೆ, 1.85) ಸುಂದರಳಾದ ಅನ್ಯಸ್ತ್ರೀ ಎಷ್ಟು ಕಾಡಿದರೂ ಅವಳತ್ತ ಮನಸ್ಸು ಕೊಡದ ಕುಮಾರರಾಮ 'ವರಶುಚಿ'ಯಾದ ವ್ಯಕ್ತಿ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ "ರಣಕ್ಕೆ ಶುಚಿತ್ವ ..." ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಸ್ತ್ರೀ ಸಂಬಂಧಿ ಸಂಯಮವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧಕ್ಕೂ ಸ್ತ್ರೀಗೂ ಏನು ಸಂಬಂಧವೆಂದು ಅನ್ನಿಸಿದರೂ, ರನ್ನನ ಕಾಲದ ಯುದ್ಧಗಳ ಪರಿಚಯವಿದ್ದವರಿಗೆ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂದಿನ ಹಲವಾರು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ "ಪೆಣ್ಣುಡೆಯುರ್ಚಿ" ಎಂಬ ಉಕ್ತಿ ಹಲವೆಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಊರಿಗೆ ನುಗ್ಗಿ ಗೋ ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿದವರು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಹೆಂಗಸರ ಮಾನಭಂಗಕ್ಕೂ ಕೈ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದರು. —ಅದೇ 'ಪೆಣ್ಣುಡೆಯುರ್ಚು'ವುದು. ಈ ಸಂಗತಿ ಶಾಸನ ಗಳಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವುದಲ್ಲದೆ,[15] ಕೆಲವು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ನಗ್ನರಾಗಿ ನಿಂತ ಸ್ತ್ರೀಯರನ್ನೂ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಯುದ್ಧ ಮಾಡುತ್ತಿರುವ ದೃಶ್ಯವನ್ನೂ ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಲಾಗಿದೆ.[16] ದುಷ್ಟರು ತಮ್ಮ ಮಾನಭಂಗಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕಿದಾಗ ಹೆಂಗಸರು ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಕೂಗಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದುದೇ 'ಪೆಣ್ಬುಯ್ಯಲ್' (=ಹೆಣ್ಣಿನ ಹುಯ್ಯಲು). ಗೋಗ್ರಹಣ ವಾದಾಗ, 'ಪೆಣ್ಬುಯ್ಯಲಿ'ನಲ್ಲಿ, 'ಊರಳಿವಿ'ನಲ್ಲಿ ಯಾವನು ನಿಷ್ಕ್ರಿಯನಾಗು ತ್ತಾನೋ ಅವನು ಶೂರನಲ್ಲ, ಷಂಡ ಎಂಬ ಮಾತು ರನ್ನನಲ್ಲೇ ಬರುತ್ತದೆ. ಯುದ್ಧ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದು, ಸೋತವರ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಮಾನಭಂಗವನ್ನು ಮಾಡಲು ಅವಕಾಶ ವಿದ್ದರೂ ಸಂಯಮವನ್ನು ತೋರುವುದು, ಹೆಂಗಸರತ್ತ ಮನಸ್ಸು ಕೊಡದೇ ಇರುವುದೇ "ರಣಕ್ಕೆ ಶುಚಿತ್ವಮನಪ್ಪುಕೆಯ್ವ" ಗುಣ. ರಣಕ್ಕೆ ಶುಚಿತ್ವಮನಪ್ಪುಕೆಯ್ವ ಎಂಬ ಪಾಠವೇ ರನ್ನನ ಮೂಲಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಇದ್ದಿದ್ದರೆ–ಅದಕ್ಕೆ ಪಾಠಾಂತರವಿರುವುದು ಅಂತಹ ಒಂದು ಸಂದೇಹವನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಲು ಕಾರಣ–, ಆಗ ಮೇಲಿನದೇ ಆ ವಾಕ್ಯ ಖಂಡದ ಅರ್ಥವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. "ರಣಕ್ಕೆ ಶುಚಿತ್ವ"ವು ಧರ್ಮ ಯುದ್ಧವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಎಂದು ವಾದಿಸಬಹುದಾದರೂ, ರನ್ನನ ಕಾಲದ ಯುದ್ಧದ ಚಿತ್ರಣ, ಅವನದೇ "ಪೆಣ್ಬುಯ್ಯಲ್" ಮಾತು, ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ "ಶುಚಿ" ಮಾತಿಗೆ ಅಂದಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಿದ್ದ ಅರ್ಥ ಇವುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ, ಇಂದ್ರಿಯಸಂಯಮ ಸಂಬಂಧಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಗ್ರಹಿಸುವುದು ಹೆಚ್ಚು ಉಚಿತ ವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಎಂದರೆ, ದುರ್ಯೋಧನನ ಪ್ರಕಾರ ಶ್ರೇಷ್ಠರೂ ವಂದ್ಯರೂ ಆದ ನಾಲ್ಕು ಬಗೆಯ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ನಾಲ್ಕು ಗುಣಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

---

15 ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ (ಮೈಸೂರು-1979. ಪು. 285.)

16 ನಾ. ಗೀತಾಚಾರ್ಯ : 'ಪೆಣ್ಬುಯ್ಯಲ್–ಒಂದು ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ' (ಸಾಧನೆ. 9.4. ಪು. 72)

1) ಕ್ಷಾಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನ್ನವನ್ನೂ ಸಮೃದ್ಧಿಯ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಐಶ್ವರ್ಯವನ್ನೂ ದಾನವಾಗಿ ಕೊಡುವುದು.
2) ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕುಸಿಯದಿರುವುದು (ಸೋತು ಓಡಿಹೋಗದಿರುವುದು)
3) ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ದುರಾಸೆಯಿಂದ ಸುಲಿಗೆ ಮಾಡದಿರುವುದು
4) ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೋತವರ ಹೆಂಗಸರ ಮಾನಭಂಗಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕದಿರುವುದು.

ಮೂರನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ "ನಮಗೆ ವಂದ್ಯರವಂದಿರೊಳೀ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ "ಟವರೆ ವಂದ್ಯರವರ್ಗಳೊಳೀ" ಎಂಬ ಪಾಠಾಂತರವಿದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಪಾಠಗಳೂ ಸುಲಭವಾಗಿವೆ; ಸಮಾನ ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವಾಗಿವೆ; ಎರಡಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥ. ಒಂದು ಪಾಠ ಹೋಗಿ ಇನ್ನೊಂದು ಏಕೆ ಬಂತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸುಲಭವಾಗಿ ಸಮಜಾಯಿಷಿ ಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. "ಟವರೆ ವಂದ್ಯರವರ್ಗಳೊಳೀ" ಎಂಬಲ್ಲಿ "ರ್ಗ" ಶಿಥಿಲ ದ್ವಿತ್ವವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ರನ್ನನಲ್ಲಿಯೇ "ಅವರ್ಗಳ್" ಎಂಬ ಪದ ಪ್ರಯೋಗವು ಶಿಥಿಲ ದ್ವಿತ್ವದೊಡನೆ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವುದರಿಂದ,[17] ಆ ಪಾಠವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಛಂದೋ ದೋಷವುಂಟಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾರಣ ಅದನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸಬಹುದಾದರೂ ಆ ನನ್ನ ನಿರಾಕರಣೆ ತಾತ್ಕಾಲಿಕ. ಛಂದೋದೋಷ ಅರ್ಥ ಸಂದಿಗ್ಧತೆಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲದ ಸುಲಭ ಪಾಠವೊಂದರ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಛಂದೋದೋಷವಿರುವ ಪಾಠಾಂತರ ಏಕೆ ಬಂದಿತೆಂಬುದು ಇನ್ನೂ ಬಗೆಹರಿಯದ ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದೆ (ಒಂದು ವೇಳೆ ರನ್ನನೇ ಎಚ್ಚರದಪ್ಪಿ ಶಿಥಿಲ ದ್ವಿತ್ವವಿದೆಯೆಂದು ಗಮನಿಸದೆ "ರ್ಗ" ಎಂಬುದನ್ನು ದ್ವಿತ್ವವಾಗಿ ಭಾವಿಸಿ ಬರೆದುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ ಪ್ರತಿಕಾರನೊಬ್ಬ ಛಂದೋದೋಷವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ತಿದ್ದಿದನೋ ಏನೋ! ಮಹಾಕವಿಗಳ ಮೇಲೆ ಎಚ್ಚರದಪ್ಪುವ ಆರೋಪವನ್ನು ಹೊರಿಸಿ ಬಚಾವಾಗುವುದು ಸುಲಭವಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ ರನ್ನನ ಮೇಲೆ ದೋಷಾರೋಪಣೆ ಹೊರಿಸುವಷ್ಟು ಧೈರ್ಯವನ್ನು ಮಾಡಲಾರೆ. ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಛಂದೋಬದ್ಧವಾದುದನ್ನು ತಿದ್ದಿ ಛಂದೋದೋಷಕ್ಕೆ ಪಾಠವನ್ನು ಗುರಿ ಮಾಡಿದ ಅಜ್ಞಾತ ಲಿಪಿಕಾರನ ಮೇಲೆ ದೋಷಾರೋಪಣೆಯನ್ನು ಹೊರಿಸಿ ಅಪರಾಧಿಯ ಕಟಕಟೆಯಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿರೋಣ!)

ರನ್ನ ಕವಿಯ ಪದ್ಯದ ಮೂಲಪಾಠವನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಮೆ ಈ ರೀತಿ ಪುನಾ ರಚಿಸಬಹುದು :

---

17 ಪವನಸುತಂ ಗವೆಗೊಳೆ ಗಾಂ। ಡಿವಿ ಬಿಲ್ಗೊಳೆ ಕೆಯ್ದುಗೊಳ್ವ ಮಾರ್ಕೊಳ್ವ ದಟರ್।
ಭುವನದೊಳಿಲ್ಲವರ್ಗಳ ಬಾ। ಹು ವಿಕ್ರಮಂ ನಿನಗೆ ಪೊಸತೆ ಕೌರವರಾಜಾ ॥
[ಗದಾಯುದ್ಧ. 3.16]

ಕರವಿರಿದು ನೊಂದು ಕಯ್ದುಗೆ। ಕರಮಂ ತರಲಾರದಿಪ್ಪದೈವದ ಚರಣ।
ಸ್ಮರಣಪರಿಣತನಿಜಾಂತಃ। ಕರಣಂ ನಿಲೆ ನಿಮುದವರ್ಗಳೊಳ್ ಶಾಂತರಸಂ ॥
[ಗದಾಯುದ್ಧ. 4.31]

ಪಸವಿನೊಳನ್ನಮಂ ಸುಫಲದಲ್ಲಿ ಸುವರ್ಣಮನೀವ ಯುದ್ಧದೊಳ್
ಕುಸಿಯದೆ ಸೂಜಿಗೊಳ್ಳದೆ ರಣಕ್ಕೆ ಶುಚಿತ್ವಮನಪ್ಪುಕೆಯ್ವ ಮಾ
ನಸಿಕೆಯ ನಾಲ್ವರುಂಟವರೆ ವಂದ್ಯರವಂದಿರೊಳೀತನಲ್ತೆ ಸಾ
ಹಸಧನನೆಂದು ಕೆಯ್ಮುಗಿದನಂದಭಿಮನ್ಯುಗೆ ಕೌರವೇಶ್ವರಂ ||

ಹಿಂದೆ ಆಗಲೇ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ, ಎರಡನೆಯ ಪಾದದಲ್ಲಿ "ಕುಸಿಯದ", "ಸೂಜಿಗೊಳ್ಳದ" ಎಂದು ತಿದ್ದಿದರೆ ಹೆಚ್ಚು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿರುತ್ತದೆ ; ಹಾಗೆ ತಿದ್ದಬೇಕೆಂದರೆ ನನ್ನ ಆಕ್ಷೇಪವೇನೂ ಕಾಣದು. ಆದರೆ ಯಾವ ಪ್ರತಿಕಾರನಿಗೂ ಹಾಗೆ ತಿದ್ದಬೇಕೆಂದು ಅನ್ನಿಸದೆ ಇರುವಾಗ, ಮತ್ತು ಎರಡೂ ಕಡೆಯೂ "ದೆ" ಎಂಬುದೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವಾಗ ತೀರ ಅನಿವಾರ್ಯವಾದ ಹೊರತು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಪಾಠವನ್ನು ಧೈರ್ಯ ಮಾಡಿ ನಾನು ತಿದ್ದಲಾರೆ. ಈಗಿರುವಂತೆಯೇ "ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕುಸಿಯದೆ(ಇರುವ), ಸೂಜಿಗೊಳ್ಳದೆ(ಇರುವ) ..." ಎಂಬುದಾಗಿ "ಇರುವ" ಎಂಬರ್ಥದ ಪದವನ್ನು ನಾವು ನಮ್ಮ ವಿವರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅಧ್ಯಾಹಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡರೆ ಕ್ಲೇಶ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆ ಪದ್ಯದ ಪದಶಃ ಅರ್ಥ ಹೀಗಿದೆ :

"ಕ್ಷಾಮ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅನ್ನವನ್ನೂ ಸುಫಲದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನವನ್ನೂ ದಾನ ಮಾಡುವ, ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಕುಸಿಯದೆ (ಇರುವ), (ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ) ಸೂರೆ ಮಾಡದೆ (ಇರುವ), ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಶೌಚಗುಣವನ್ನು (ಇಂದ್ರಿಯ ಸಂಯಮವನ್ನು)ಪರಿಪಾಲಿಸುವ ಉದಾತ್ತತೆಯ ನಾಲ್ಕು ಜನರೂ ವಂದ್ಯರು. ಅವರಲ್ಲಿ ಈತನೇ ಅಲ್ಲವೆ ಸಾಹಸಧನನು ಎಂದು ಕೌರವೇಶ್ವರನಾದ ದುರ್ಯೋಧನನು ಅಂದು ಅಭಿಮನ್ಯುವಿಗೆ ಕೈಮುಗಿದನು."

ಇಮ್ಮಡಿ ನಾಗವರ್ಮನ "ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ"ದ ಸರಿಯಾದ ಹೆಸರು

ಇಮ್ಮಡಿ ನಾಗವರ್ಮನು ಒಂದು ಜೈನ ಪುರಾಣವನ್ನು ಬರೆದಿರಬಹುದೆಂಬ ಶ್ರೀ ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರ ಒಂದು ಸಾಧಾರವಾದ ಊಹೆ ಕೆಲವು ಕಾಲ ಹಾಗೇ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದಿತು. ಆರಾದಲ್ಲಿ ದೊರೆತ **ಆಚಣ್ಣನ ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣದ** ಒಂದು ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ "ನಾಗವರ್ಮಕೃತ ವರ್ಧ=4" ಎಂದಿರುವುದನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಶ್ರೀ ಶೇಷಯ್ಯಂಗಾರ್ಯರು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವ ಕಾವ್ಯ **ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ** ವೆಂದೂ ಅದರ ಕರ್ತೃವಾದ ನಾಗವರ್ಮನು ಬೇರೊಬ್ಬನೆಂದೂ, ಕಾಲ ಸು. 900 ಎಂದೂ ಊಹಿಸಿದರು.[1] ನಾಗವರ್ಮ IIನ ಕೃತಿಗಳಾದ **ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನ, ಅಭಿಧಾನ ವಸ್ತುಕೋಶ,** ಹಲಾಯುಧ ವಿರಚಿತ "ಅಭಿಧಾನ ರತ್ನಮಾಲಾ" ಕೃತಿಗೆ ಬರೆದ ಕನ್ನಡ ಟೀಕು ಇವುಗಳ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವರ್ಧಮಾನ ಸ್ತೋತ್ರವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ನಾಗವರ್ಮ IIನ ಅನುಪಲಬ್ಧ ಕೃತಿಯು **ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ**ವಿರಬೇಕೆಂದು ಡಾ. ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು[2] ಊಹಿಸಿದ್ದು ಮುಂದೆ ಆ

---

1 'ನಾಗವರ್ಮ ಕವಿಗಳು ಎಷ್ಟು ಮಂದಿ'Annlas of Oriental Research. Madras. Vol VII-No.1)

(ಉದ್ಧೃತ-ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ. ಸಂ. ಬಿ. ಎಸ್. ಸಣ್ಣಯ್ಯ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ. 1974 ಪುಟ XIV)

2. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ ಪರಿಸರದ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ (ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ. 1973). ಪುಟ 274.

ಹಲಾಯುಧನ 'ಅಭಿಧಾನ ರತ್ನಮಾಲಾ' ಕೃತಿಯ ಅಪೂರ್ಣ ಕನ್ನಡ ಟೀಕು ಅಚ್ಚಾಗಿದೆ. (ಅ. ರ. ಮಾ. ಟೀಕೆ. ಸಂ. ಎ. ವೆಂಕಟರಾವ್ ಮತ್ತು ಎಚ್. ಶೇಷಯ್ಯಂಗಾರ್, ಮದ್ರಾಸ್ ವಿ. ವಿ. ಮದ್ರಾಸ್. 1940) ಈ ಟೀಕು ನಾಗವರ್ಮ IIನದೆಂದು ಅವರು ಊಹಿಸಿದ್ದರೂ, ಆ ಊಹೆಗೆ ಆಧಾರಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ನಾಗವರ್ಮನ ಹೆಸರೇ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಗವರ್ಮ IIನ 'ಅಭಿಧಾನ ವಸ್ತುಕೋಶ', ಈ 'ಅಭಿಧಾನ ರತ್ನಮಾಲಾ ಟೀಕೆ' ಇವೆರಡರಲ್ಲೂ 'ಅಭಿಧಾನ' ಎಂಬ ಶಬ್ದವಿರುವುದು ಇವೆರಡೂ ಆರಾದ ಒಂದೇ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ದೊರಕಿರುವುದು-ಇಷ್ಟೇ ಆ ಟೀಕು ನಾಗವರ್ಮನದೆಂದು ಹೇಳಲು ಅವರಿಗೆ ಇರುವ

ಕೃತಿಯೇ ಸಿಕ್ಕಾಗ ಆ ಊಹೆ ನಿಜವಾಯ್ತು. ಮೂಡಬಿದರೆಯಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಆಕಸ್ಮಾತ್ ದೊರೆತ ಏಕೈಕ ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಆಧಾರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು 1974ರಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಬಿ. ಎಸ್. ಸಣ್ಣಯ್ಯನವರು **ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ**ವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ತಮ್ಮ ಪ್ರೌಢ ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿ ಆ ಕೃತಿಯ ರಚನಾಕಾಲವು ಕ್ರಿ.ಶ. 1042 ಎಂದು ದೃಢವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದರು.[3] ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಊಹೆ

ಮುಖ್ಯ ಆಧಾರ (ಪೀಠಿಕೆ. ಪು. 29). 'ಸ್ವರ್ಗಕಾಂಡಂ' ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, ಕನ್ನಡ ಟೀಕೆಯ ಬಳಿಕ "ನಾಗವರ್ಮ ವಿರಚಿತಾಭಿಧಾನ ರತ್ನಮಾಲೆಯ ಟೀಕೆಯೊಳ್ ಸ್ವರ್ಗಕಾಂಡಂ ಪ್ರಥಮಂ ಸಮಾಪ್ತಂ ಶ್ರೀ ವೀತರಾಗಾಯ ನಮಃ" ಎಂದು ಅಚ್ಚಾಗಿದೆ (ಪು. 25). "ಹಸ್ತಲಿಖಿತ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಈ ಟೀಕಾಕಾರನೆಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಕವಿಯ ವಿಷಯವನ್ನು ತಿಳಿಸತಕ್ಕ ಪ್ರಕರಣಾಂತ್ಯ ಗದ್ಯ ಭಾಗವೂ ಇಲ್ಲ" ಎಂದು ಸಂಪಾದಕರೇ ಹೇಳಿರುವಾಗ ಮೇಲೆ ಉದ್ಧರಿಸಿದ ಭಾಗವು ಈ ಟೀಕು ನಾಗವರ್ಮನದೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅವರೇ ಬರೆದು ಸೇರಿಸಿದ್ದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಮಾನವೂ ಕಾಣದು. ಗ್ರಂಥಸಂಪಾದನಾಶಾಸ್ತ್ರದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ತಪ್ಪುದಾರಿಗೆ ಒಯ್ಯುವಂತಹದು.

ಭೂಮಿಕಾಂಡ ಪಾತಾಳಕಾಂಡಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲೂ ಇಂತಹುದೇ ಮಾತಿದೆ. ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ "ಶ್ರೀ ಗುರುಭ್ಯೋ ನಮಃ" ಎಂದಿದೆ (ಪುಟ. 102-113). ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಾಂಡದ ಕೊನೆಯಲ್ಲೂ ಇಂತಹುದೇ ಮಾತಿದೆ. ಆದರೆ ನಮಸ್ಕಾರ ವಾಕ್ಯ ಅಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಸಂಪಾದಕರು ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆದು ಸೇರಿಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಡಾ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು 'ಅಭಿಧಾನ ರತ್ನಮಾಲಾ' ಕನ್ನಡ ಟೀಕಿನ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ವರ್ಧಮಾನ ಸ್ತೋತ್ರವಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಅವರೂ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ನೋಡಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ವಯಂ ವೇದ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಸ್ತೋತ್ರವೇ ಇಲ್ಲ. "ವೀತರಾಗಾಯ ನಮಃ" ಎಂಬ (ಸಂಪಾದಕರು ಬಹುಶಃ ಬರೆದು ಸೇರಿಸಿದ) ಒಂದೇ ಒಂದು ವಾಕ್ಯವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಈ ಟೀಕಿನ ಕೃತಿಕಾರ ಜೈನನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಹೇಳಲು ಬೇರೆ ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ. ಆರಂಭದಲ್ಲಿರುವ "ನಾಗವರ್ಮ ವಿರಚಿತಮಪ್ಪ ಟೀಕು" ಎಂಬುದೂ (ಪು. 1) ಸಂಪಾದಕರೇ ಬರೆದು ಸೇರಿಸಿದ್ದು.

ಡಾ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು "ಅಭಿಧಾನ ವಸ್ತುಕೋಶ ಸಟೀಕು" ಎಂಬ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯ ಪರಿಚಯಾತ್ಮಕ ವರದಿಯನ್ನು ನೋಡಿ (ಕನ್ನಡ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ವರ್ಣನಾತ್ಮಕ ಸೂಚಿ I ಸಂ. ಎಚ್. ದೇವೀರಪ್ಪ. ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು ಪು. 73). ಅವರ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವರ್ಧಮಾನ ಸ್ತುತಿಯನ್ನು ಕಂಡು, ಆ ಕೃತಿ ಅಭಿಧಾನ ರತ್ನಮಾಲಾ ಟೀಕು ಎಂದು ಭಾವಿಸಿರುವಂತಿದೆ.

ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದಕರು, ಸಂಶೋಧಕರು ಎಚ್ಚರಿಕೆ ವಹಿಸದಿದ್ದರೆ ಹೇಗೆ ಓದುಗರನ್ನು ತಪ್ಪುದಾರಿಗೆಳೆದಂತಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇವೆರಡು ಒಳ್ಳೆಯ ನಿದರ್ಶನಗಳು.

3 ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ (ಮೈ.ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು. 1974) ಪು. XX

ಯಾಗಿದ್ದುದು ಕ್ರಮೇಣ ವಿಶದಗೊಳ್ಳುತ್ತಾ, ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿದ್ದುದು ಬಿಚ್ಚಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾ ಬರುತ್ತದೆಂಬುದಕ್ಕೆ, ಅದೃಷ್ಟವಿದ್ದರೆ ಅದು ಪೂರ್ತಿ ಪರಿಹಾರವಾಗುತ್ತದೆ ಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನದು ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ. ಈ ಕೃತಿ ದೊರೆತದ್ದರಿಂದ ಆಚಣ್ಣನ (1190) ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣವೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮಹಾವೀರನ ಬಗ್ಗೆ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಮೊದಲ ಕಾವ್ಯವೆಂಬ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ತಪ್ಪಿ, ಆ ಕೀರ್ತಿ ನಾಗವರ್ಮನಿಗೆ ಲಭಿಸಿತು.

ಇಮ್ಮಡಿ ನಾಗವರ್ಮನ ಕೃತಿಯನ್ನು **ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ**ವೆಂದು ಕರೆದಿರು ವುದರಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾದವೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅನ್ನಿಸಬಹುದು.ಆದರೆ ಆ ಒಂದುಕೃತಿಗೆ ಆ ಕೃತಿಕಾರ ಯಾವ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆಯೋ ಅದನ್ನೇ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸವಿಲ್ಲದೆ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದಕ ಕೊಡುವುದು ಅಪೇಕ್ಷಣೀಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ; ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಹಾಗೇ ಕೊಡಬೇಕು ನಾಗವರ್ಮ ತನ್ನ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ **ವೀರವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ**ವೆಂದೇ ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ತನ್ನ ಕೃತಿಯ ಹದಿನೈದು ಆಶ್ವಾಸಾಂತ್ಯಗಳ ಪುಷ್ಪಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ(Colophons)**ವೀರ ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ**ವೆಂದೇ ಹೆಸರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಉದಾ:

"ಇದು ಕವಿತಾ ಸಕಳ ಸುಕವಿಜನ ಮನಸ್ಸರೋಜಿನೀ ರಾಜಹಂಸಾಯಮಾನ ಮಾನಾನೂನ ಕವಿತಾಗುಣೋದಯಂ ಶ್ರೀಮನ್ನಾಗವರ್ಮ ವಿರಚಿತಮಪ್ಪ ಶ್ರೀ **ವೀರ ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣಂ** ಚತುರ್ವರ್ಗ ಸ್ವರೂಪೋಪದೇಶ ಕಥನದೊಳರ್ಥೋದ್ದೇಶ ಕಥನಂ ಪೀಠಿಕಾ ಪ್ರಕರಣಂ ಪ್ರಥಮಾಶ್ವಾಸಂ"

ಹದಿನಾರನೆಯ ಅಂದರೆ ಕೊನೆಯ ಆಶ್ವಾಸಾಂತ್ಯದ ಪುಷ್ಪಿಕೆಯಲ್ಲಿ **ಮಹಾವೀರ ಸ್ವಾಮಿ ಚರಿತ** ಎಂದು ಕರೆದಿದ್ದರೂ, ಆ ಪುಷ್ಪಿಕೆಯ ಅನಂತರ ಮತ್ತೆ **ವೀರ ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣಂ** ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಿ ತನ್ನ ಕೃತಿಯ ನಿಜನಾದ ಹೆಸರೇನೆಂಬುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಭಾಗ ಹೀಗಿದೆ :

"ಇದು ಸಕಲ ಸುಕವಿಜನಮನಸ್ಸರೋಜಿನೀವನ ಹಂಸಾಯಮಾನ ಮಾನಾನೂನ ಕವಿತಾಗುಣೋದಯ ಶ್ರೀಮನ್ನಾಗವರ್ಮ ವಿರಚಿತಮಪ್ಪ ಶ್ರೀ **ಮಹಾವೀರ ಸ್ವಾಮಿ ಚರಿತ**ದೊಳ್ ಚತುರ್ವರ್ಗ ಸ್ವರೂಪೋಪದೇಶ ಕಥನದೊಳ್ ಮೋಕ್ಷೋದ್ದೇಶ ಕಥನಂ ಷೋಡಶಾಶ್ವಾಸಂ".

ಶ್ರೀ ವೀರ **ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣಂ ಸಮಾಪ್ತಂ**"

ಕವಿಯ ಹೆಸರಿನ ಹಿಂದೆ ಬಂದಿರುವ 'ಶ್ರೀಮನ್' ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸಾಂಪ್ರ ದಾಯಿಕ ಉಕ್ತಿಯೋ ಅಂತೆಯೇ ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನ ಹಿಂದೆ ಇರುವ 'ಶ್ರೀ' ಭಾಗವನ್ನೂ ಹಾಗೆಯೇ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಅವೆರಡೂ ಹೆಸರುಗಳ ಭಾಗಗಳಲ್ಲ.

'ವೀರ' ಎಂಬುದು ಕೃತಿಯ ನಾಯಕನಾದ ವರ್ಧಮಾನನ ಹೆಸರಿನ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವೆಂಬುದು ಕವಿಯ ಇತರ ಮಾತುಗಳಿಂದಲೂ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

"ಈ ಕೃತಿಗಧಿನಾಯಕಂ ನೆಗಳ್ದ ವೀರ ಜಿನಂ" (ವ.ಪು.1.21)
"ಪೇಟಲಾರ್ಕಂ ಬಗೆದೆಂ ವೀರನಾಥ ಚರಿತಾಗಮಮಂ" (ಅದೇ 1.33)
"ಶ್ರೀ ವೀರ ಚರಿತಮಂ" (ಅದೇ 1.36)

ಕವಿಯ ತಾಯಿ ವೀರಕಬ್ಬೆ ಮತ್ತು ಗುರುಗಳು ವೀರಭಟ್ಟಾರಕರು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ (1–23), ಕವಿ 'ವೀರ ವರ್ಧಮಾನ'ನ ಕತೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಕೃತಿಗೆ ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವೂ ಪ್ರೇರಣೆ ಕೊಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಹೀಗಿದ್ದೂ, ಶ್ರೀ ಬಿ.ಎಸ್ ಸಣ್ಣಯ್ಯನವರು 'ವೀರ' ಎಂಬುದು 'ವಿಶೇಷಣ'ವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹೆಸರಿನ ಭಾಗದಿಂದ ಅದನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಲಾಗಿದೆಯೆಂದು ಎರಡು ಕಡೆ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.[4] ಆದರೆ ಮೇಲೆ ತೋರಿಸಿರುವಂತೆ 'ವೀರ' ಎಂಬುದು 'ಶ್ರೀ'ಯಂತೆ ತೆಗೆದುಹಾಕಬಹುದಾದ ಭಾಗವಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ 'ಶ್ರೀ' ಮತ್ತು 'ವೀರ' ಎಂಬುವು ಒಂದೇ ಸ್ತರದ ವಿಶೇಷಣಗಳಲ್ಲ (ಮತ್ತು ನೋಡಿ 'ವೀರ ಜಿನಂ': 'ವೀರ ಸ್ವಾಮಿ', 'ಮಹಾವೀರಸ್ವಾಮಿ', 'ಮಹಾವೀರ ಯೋಗಿ'). ಜೊತೆಗೆ 'ವೀರ' ಎಂಬುದು ಜಿನ ಶಿಶುವಿಗೆ ಇಂದ್ರನು ಇಟ್ಟ ಹೆಸರು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ("ಚತುರ್ವಿಂಶತೀ ಪರಮಾತ್ಮಂ ಭುವನತ್ರಯಾಭಿವಿನುತ ಶ್ರೀ ವೀರ ನಾಮಮಂ ಶುಭಾಕರನೆಂದೊಂದಿರೆ ಪುಣ್ಯ ನಾಮಕರಣಂ ಗೆಯ್ದುಂ ಸಹಸ್ರೇಕ್ಷಣಂ"–ವ.ಪು. 12–57) ಆದ್ದರಿಂದ, **ವೀರ ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ** ಎಂಬುದೇ ಕವಿ ತನ್ನ ಕೃತಿಗೆ ಇಟ್ಟಿರುವ ಹೆಸರೆಂಬಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅನುಮಾನವೂ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ.

ಆಚಣ್ಣನದು **ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ** ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ಸಂಗತಿ. (ಆಶ್ವಾಸಾಂತ್ಯದ ಪುಷ್ಪಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಇದೇ ಹೆಸರಿದೆ.) ಇಮ್ಮಡಿ ನಾಗವರ್ಮನದು **ವೀರ ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ.** ಈ ಎರಡೂ ಚಂಪೂ ಕಾವ್ಯಗಳು. ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ಸುಲಭವಾಗಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂದು ಗುರುತಿಸಬಹುದಾದ ಹೆಸರು

---

4 (1) ಅದೇ, ಪೀಠಿಕೆ. ಪು. XXXIII (ಇಲ್ಲಿ "ನಾಗವರ್ಮನ ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ 'ವರ್ಧಮಾನ ಚರಿತೆ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಪ್ರತಿ ಆಶ್ವಾಸದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇದೆ" ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈ ಹೆಸರು ಯಾವ ಆಶ್ವಾಸಾಂತ್ಯ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇಲ್ಲ. (2) ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ (ಪ್ರ. ಸಂ. ಹಾ. ಮಾ. ನಾಯಕ, ಸಂ. ಜಿ.ಎಸ್. ವೆಂಕಟಾಚಲ ಶಾಸ್ತ್ರೀ. ಮೈಸೂರು ವಿ.ವಿ. ಮೈಸೂರು. 1975) ಪುಟ. 714.

ಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. 'ವೀರ ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ'ವೆಂದು ಹೇಳಿದಾಗ ಅದು ಯಾರ ಕೃತಿ ಎಂಬುದು ಆ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. 'ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ'ವೆನ್ನುವ ಒಂದು ಸಾಂಗತ್ಯವೂ ಉಂಟು[5]. (ಕರ್ತೃ ಸು. 1600ರಲ್ಲಿದ್ದ ಜಿನಸೇನ ದೇಶಪ್ರತಿ). ಪದ್ಮಕವಿ ಎಂಬುವನು (ಸು. 16ನೇ ಶ.) ಬರೆದ 'ವರ್ಧಮಾನ ಚರಿತೆ' ಎಂಬ ಸಾಂಗತ್ಯ ಕೃತಿಯೂ ಉಂಟು. 'ವೀರ ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ'ವೆಂಬುದು ತನ್ನ ಹೆಸರಿನಿಂದಲೇ ಉಳಿದ ಕೃತಿಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಿಂದ, ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅದು ಕವಿಯೇ ಇಟ್ಟ ಹೆಸರಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದೇ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದಕರು ಇಡಬೇಕಾದ್ದು, ಲೇಖಕರು ಬಳಸಬೇಕಾದ್ದು.

ಒಮ್ಮೆ ಒಂದು ಕೃತಿಗೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟು, ಅದು ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಮೇಲೆ ಅದನ್ನು ತಿದ್ದುವುದು ಎಷ್ಟು ವ್ಯರ್ಥ ಪ್ರಯಾಸ! ಆದರೂ, ಈಗಲಾದರೂ ಇಮ್ಮಡಿ ನಾಗವರ್ಮನ ಕೃತಿ **ವೀರ ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ**ವೆಂದು ವ್ಯವಹರಿಸ ಲಾರಂಭಿಸುವುದು ತೀರ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ತಪ್ಪಾಗಿ ಹೆಸರುಕೊಟ್ಟು ಅವು ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಇವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನುಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಪ್ರಚಲಿತ ಹೆಸರು	**ಕೃತಿಕಾರ ಕೊಟ್ಟ ಹೆಸರು**
1) ಕಮಲ ಭವನ **'ಶಾಂತೀಶ್ವರ ಪುರಾಣ'**	1. ಪುಷ್ಪಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಶಾಂತೀಶ್ವರ ಪರಮ ಪುರಾಣ' 2. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಶಾಂತೀಶ್ವರ ಚರಿತ'
2) ದೇಪ ಕವಿಯ **'ಕುಸುಮಾವಳೀ ಕಾವ್ಯ'**	1. ಪುಷ್ಪಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ **ಕುಸುಮಾವಳೀ ಮಹಾಪ್ರಬಂಧ'** 2. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ **'ಕುಸುಮಾವಳಿ'**
3) ರುದ್ರಭಟ್ಟನ **'ಜಗನ್ನಾಥ ವಿಜಯ'**	1. ಪುಷ್ಪಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ 'ಜಗನ್ನಾಥ ವಿಜಯ ಮಹಾ ಪ್ರಬಂಧ' 2. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಜಗನ್ನಾಥ ವಿಜಯ'

---

5 ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬಿ. ಎಸ್. ಸಣ್ಣಯ್ಯನವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಪ್ರ: ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು. 1978) ಇದರ ಆಶ್ವಾಸಾಂತ್ಯ ಗದ್ಯದಲ್ಲಿ 'ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿದ್ದರೂ, ಪ್ರತಿ ಆಶ್ವಾಸದ ಕೊನೆಗೆ ಬರುವ ಕಂದಪದ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಮದನವಿಜಯ ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ' ಎಂಬುದು ಕೃತಿಯ ಹೆಸರಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ.

4) ಇಮ್ಮಡಿ ಚಿಕ್ಕಭೂಪಾಲನ ಸಾಂಗತ್ಯ	1. ಪುಷ್ಪಿಕೆಯ ಭಾಗ ಇಲ್ಲ 2. ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಕೃತಿಯ ಹೆಸರು **'ಕರ್ಣ ರಸಾಯನ'** ಎಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಿದೆ.

ಪುಷ್ಪಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಕವಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಹೆಸರಿಗೂ, ಅವನೇ ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ಆರಂಭ ಅಂತ್ಯದ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಹೆಸರಿಗೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಭೇದವಿದ್ದರೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ಪುಷ್ಪಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಹೆಸರೇ ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ಹೆಸರು ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೆ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಪುಷ್ಪಿಕೆಯು ಗದ್ಯದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ಕವಿ ತಾನು ಇಡಬೇಕೆಂದಿರುವ ಹೆಸರನ್ನು ಮಾರ್ಪಾಟು ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಪದ್ಯದಲ್ಲಾದರೆ ತನ್ನ ಕೃತಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಛಂದಸ್ಸಿಗೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಹಿಗ್ಗಿಸಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಕುಗ್ಗಿಸಿರಬಹುದು ಅಥವಾ ಅದೇ ಅರ್ಥ ಬರುವಂತಹ ವಿವರಣಾತ್ಮಕ ಪದವನ್ನು ಹಾಕಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಆಶ್ವಾಸಾಂತ್ಯ ಗದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಈ ನಿರ್ಬಂಧವಿರುವುದಿಲ್ಲ.

ಆಶ್ವಾಸಾಂತ್ಯ ಪುಷ್ಪಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಏಕಪ್ರಕಾರವಾಗಿ ಒಂದೇ ಹೆಸರು ಕಂಡುಬರುವುದಾದರೂ, ಒಂದೊಂದು ಪುಷ್ಪಿಕೆಯಲ್ಲಿ ತೀರ ವಿರಳವಾಗಿ ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸದ ಹೆಸರು ಬರುವುದೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಲ್ಲ. ಇಮ್ಮಡಿ ನಾಗವರ್ಮನ **ವೀರವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ**ದಲ್ಲೇ ಹೀಗಾಗಿದ್ದರೂ ಅವನ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿದ್ದ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಹೆಸರಾವುದು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಮಲ್ಲಿನಾಥ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ (ಸಂ. ಶ್ರೀ ಬಿ.ಬಿ. ಹೆಂಡಿ) ಎಲ್ಲ ಪುಷ್ಪಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ **'ಮಲ್ಲಿನಾಥ ಪುರಾಣ'**ವೆಂದೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಹದಿನಾಲ್ಕನೆ ಆಶ್ವಾಸಾಂತ್ಯ ಪುಷ್ಪಿಕೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಲ್ಲಿನಾಥ ಚರಿತ ಪುರಾಣ'ವೆಂದಿದ್ದರೂ, 'ಚರಿತ' ಎನ್ನುವ ಭಾಗ ಎಲ್ಲ ಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದೊರಕದಿರುವ ಕಾರಣ ಅದನ್ನು ಕೈಬಿಡಬಹುದು.

ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದಕರು ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ಹೆಸರು ಕೊಡುವಾಗ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಲಕ್ಷ್ಯ ವಹಿಸುವುದು ತೀರಾ ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ.[7]

---

6 ಕೃತಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ಪೂರ್ತಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವುದಕ್ಕೆ ಇದರ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿ ಮತ್ತು ಬಿ.ಆರ್. ಹಿರೇಮಠರು ಉಪೋದ್ಘಾತದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಕಾರಣಗಳು ಸಮರ್ಥನೀಯವಾಗಿಲ್ಲ.

7 ಶ್ರೀ ಜಿ. ಎಸ್. ಕುಲಕರ್ಣಿಯವರು ಚಾವುಂಡರಾಯನ ಗದ್ಯಕೃತಿಗೆ ಜನಪ್ರಿಯವಾದ 'ಚಾವುಂಡರಾಯ ಪುರಾಣ'ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಡುವುದರ ಬದಲು, ಪುಷ್ಪಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ತ್ರಿಷಷ್ಟಿ ಲಕ್ಷಣ ಮಹಾಪುರಾಣ' ವೆಂಬ ಹೆಸರು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಮೆಚ್ಚಬಹುದಾದರೂ ಅನೇಕ ಕಡೆ, 'ತ್ರಿಷಷ್ಟಿ ಲಕ್ಷಣ ಮಹಾಪುರಾಣ'ವೆಂದು ಅಚ್ಚಾಗಿರುವುದು ಅಷ್ಟು ಹಿತ ಸಂಗತಿಯೇನಲ್ಲ.

ಅನುಬಂಧ

1967ರಲ್ಲಿ ಅಚ್ಚಾದ 'ಕರ್ಣಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆಯ ಅನುಕ್ತ ಕೃತಿಸೂಚಿ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣನವರು 'ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣ'ವು ಇಮ್ಮಡಿ ನಾಗವರ್ಮನದೆಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಆಧಾರ 1953ರಲ್ಲಿ ಮದ್ರಾಸ್ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾದ ಆಚಣ್ಣನ 'ವರ್ಧವಮಾನ ಪುರಾಣ'ದ ಮುನ್ನುಡಿ (ಪು.V, VIII). ಶ್ರೀ ಎಚ್. ಶೇಷ ಆಯ್ಯಂಗಾರ್ ಅವರು ಆರಾದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯ ಪದ್ಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೂ, ಆ ಪುರಾಣದ ಕರ್ತೃ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ನಾಗವರ್ಮನಿರಬೇಕೆಂದು ಊಹಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ, ಆಚಣ್ಣನ ಕೃತಿಯ ಸಂಪಾದಕರಾದ ಶ್ರೀ ಎಂ. ಮರಿಯಪ್ಪ ಭಟ್ಟ ಮತ್ತು ಎಂ. ಗೋವಿಂದರಾವ್ ಅವರು 'ಕಾವ್ಯಾವಲೋಕನ' ಮತ್ತು 'ಅಭಿಧಾನ ವಸ್ತು ಕೋಶ'ಗಳ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಬರುವ ವರ್ಧಮಾನ ಸ್ವಾಮಿಯ ಸ್ತೋತ್ರವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ (ಡಾ|| ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರಿಗೆ ಇದೇ ಆಧಾರ) ಇಮ್ಮಡಿ ನಾಗವರ್ಮ ಒಂದು 'ವರ್ಧವಮಾನ ಪುರಾಣ'ವನ್ನು ಬರೆದಿರುವನೆಂದು ಊಹಿಸಿದರು. ಅವನ ಆ ಕೃತಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ದೊರಕುವ ಮುನ್ನವೇ ಆ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಮೊದಲು ಸರಿಯಾದ ಊಹಿಸಿದ ಕೀರ್ತಿ ಡಾ|| ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರಿಗೆ ಸಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲ, ಶ್ರೀ ಮರಿಯಪ್ಪ ಭಟ್ಟ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ಗೋವಿಂದರಾಯರಿಗೆ ಸಲ್ಲುತ್ತದೆ. (ಪು. 215–16 ನೋಡಿ)

''ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ''ಯ ಕೆಲವು ಪಾಠಗಳು ಮತ್ತು ಅರ್ಥಗಳು

1. ವಾರಿಯ ಬೀರರ್

ತಳಮನುಡಿದಿಡುವ ಕಣ್ಣಂ
ಕಳಿದೇಜಿಪ ಕರುಳ ತೋರಣಂಗಟ್ಟುವ ಕಾ
ಲ್ಗಳನುರಿಪಿ ನೆತ್ತರಾ ಕೂ
ಟ್ಗಳನಡುತಿಹ ವೀರರೆತ್ತ ನೋಟ್ಪೊಡಮದಜೊಳ್ ||
ತಾಳುಗೆಯನುರ್ಚಿ ನೆತ್ತಿಯ
ಗಾಳಂ ಗಗನದೊಳೆಬಲ್ವ ವಾರಿಯ ಬೀರರ್
ಪಾಳಿಯೊಳೆಸೆದರ್ ಪಾಪದ
ಜೋಳದ ಬೆಳೆಸಿಂಗೆ ಬೆಚ್ಚುಗಟ್ಟಿದ ತೆಜದಿಂ ||[1]

ಚಂಡಮಾರಿದೇವತೆಯ ಗುಡಿಯ ವರ್ಣನೆಯ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಆ ದೇವತೆಯ ಭಕ್ತರು ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ದೇವಿಗೆ ಬಲಿಕೊಡುವ ವಿಷಯ ಇದೆಯೇ, ಅಥವಾ, ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ನರಬಲಿಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವ ವಿಷಯ ಇದೆಯೇ? ಎರಡು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲೂ 'ವೀರ' ಶಬ್ದವಿದೆ. ದೇವತೆಗೆ ಪ್ರಾಣಿಗಳನ್ನು ಬಲಿ ಕೊಡುವವರನ್ನು 'ವೀರ'ರೆಂದು ಕರೆಯುವುದು ಅನುಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. 'ತಳ' ಎಂದರೆ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಂಗೈ (ವಿರಳವಾಗಿ ಅಂಗಾಲು ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗಬಹುದು). ಪ್ರಾಣಿಗಳ 'ತಳ'ವನ್ನು ಕತ್ತರಿಸುವುದು ಎಂದರೆ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಎರಡನೆಯ ಪದ್ಯದಲ್ಲಂತೂ ವೀರರ ಆತ್ಮಬಲಿಯ ಸೂಚನೆ ಇರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ತಾಲು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ (ನಾಲಗೆಯ ಮೇಲಿನ ಬಾಯ ಚಾವಣಿ) ಕೊಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ನೆತ್ತಿಗೆ ಗಾಳ ಹಾಕಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ 'ವಾರಿಯ ಬೀರ'ರು. ಗಾಳವು ಅವರ ನೆತ್ತಿಯಿಂದ ಒಳಗೆ ಇಳಿದು ಬಾಯಿಯವರೆಗೆ ಬಂದಿದೆ. ಗಾಳದ ಕೊಕ್ಕೆಯ ಭಾಗವು ತಾಲು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಸಿಲುಕಿಕೊಂಡಿದೆ. ಅಂತಹ 'ವಾರಿಯ ಬೀರ'ರ ದೇಹಗಳು ಪಾಪವೆಂಬ ಜೋಳದ ಬೆಳೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಲು ಮೇಲೆ ಕಟ್ಟಿದ ಬೆದರು ಬೊಂಬೆಗಳಂತೆ ನೇತಾಡುತ್ತಿದ್ದುವು. ಎಂದರೆ, ಇಲ್ಲಿನ ವರ್ಣನೆ 'ವೀರ'ರ ಆತ್ಮಬಲಿಯೇ ಹೊರತು,

1. ಜನ್ನ : ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ (ಸಂ. ಕೆ. ವೆಂ. ರಾಘವಾಚಾರ್), 1: 27-8

ಅವರು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಾಣಿ ಬಲಿ ಅಲ್ಲ. ಈ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ ಇರುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಮೇಲಿನ ಎರಡು ಕಂದಪದ್ಯಗಳ ಅರ್ಥ ಹೀಗಿದೆ—

"ತಮ್ಮ ಅಂಗೈಗಳನ್ನು ಕತ್ತರಿಸಿ ದೇವಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸುವ, ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಕಿತ್ತು ಹೂವಿನಂತೆ ಮುಡಿಸುವ, ಕರುಳುಗಳನ್ನು ತೋರಣದಂತೆ ಸಾಲಾಗಿ ಕಟ್ಟುವ, ತಮ್ಮ ಕಾಲುಗಳನ್ನೇ ಸೌದೆಯಾಗಿ ಬಳಸಿ ತಮ್ಮ ನೆತ್ತರಿನಿಂದ ಅಡುಗೆ ಮಾಡುವ ಹಲವು ವೀರರು ಅಲ್ಲಿದ್ದರು. ತಮ್ಮ ತಾಲು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕೊಕ್ಕೆ ಸಿಕ್ಕಿಕೊಂಡಿರುವಂತೆ ನೆತ್ತಿಗೆ ಗಾಳ ಹಾಕಿಕೊಂಡು ಮೇಲೆ ಸಾಲಾಗಿ ನೇತಾಡುತ್ತಿದ್ದ 'ವಾರಿಯ ಬೀರ'ರು ಪಾಪವೆಂಬ ಜೋಳದ ಪೈರಿನ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಕಟ್ಟಿದ ಬೆದರು ಬೊಂಬೆಗಳಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರು"

ಟಿಪ್ಪಣಿ : "ವಾರಿಯ ಬೀರರ್" ಎಂದರೆ ಏನು? "ವಾರಿ" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕ. ವೆಂ. ರಾಘವಾಚಾರ್ಯರು 'ಕತ್ತಿ' ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಜೊತೆಗೆ "ವಾರಿ" ಎಂಬುದರ ಮೂಲ ಪಾಠ "ಮಾರಿ" ಇರಬಹುದೇ ಎಂಬ ಸಂದೇಹವನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತ ಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವಾರಿ ಪದಕ್ಕೆ ಕತ್ತಿ ಎಂಬರ್ಥವಿಲ್ಲ.[2] ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ "ದಿಟ್ಟ ವಾರಿ" ಶಬ್ದ ಹಲವೆಡೆ ಬರುತ್ತದೆ. "ದಿಟ್ಟವಾರಿಯ ಧೀರ" ಎಂದರೆ ತನಗೂ ತನ್ನ ಇಷ್ಟ ದೈವಕ್ಕೂ ಮಧ್ಯೆ ಅಡ್ಡ ಬಂದವರನ್ನು ಸಂಹರಿಸುತ್ತೇನೆಂಬ ಉಗ್ರಭಕ್ತಿಯ ಭಕ್ತ.[3] ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ "ವಾರಿಯ ಬೀರರ್" ಎಂದರೆ ದೇವಿಯಲ್ಲಿ ಉಗ್ರಭಕ್ತಿ ಯನ್ನು ಪ್ರದರ್ಶಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಭಕ್ತರು ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು. "ವಾರಿ" ಎಂಬುದು ದಿಟ್ಟವಾರಿಯ ಪರ್ಯಾಯಪದವಾಗಿರುವಂತಿದೆ.

2. "ನರ್ಮದೆಯಿಂ ಗೆಂಟು"

ಧರ್ಮಪರರ್ಗಲ್ಲದೆಮ್ಮಯ
ನಿರ್ಮಲ ಚಾರಿತ್ರ್ಯಮಿಂಬುಕಯ್ಯದು ನಿನಗಾ
ಧರ್ಮದ ಪೋದ ಪೊಲಂಬದು
ನರ್ಮದೆಯಿಂ ಗೆಂಟದೇಕೆ ಕೇಳ್ದಪೆಯೆಮ್ಮಂ ||

(ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ. 1: 37)

---

2 ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ "ತರವಾರ" ಎಂದರೆ ಕತ್ತಿ ಎಂಬರ್ಥವಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಸಂಪಾದಕರು ಈ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿರುವಂತಿದೆ.

3 ನೋಡಿ-ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ: 'ದಿಟ್ಟವಾರಿ-ವಿಶಿಷ್ಟ ಭಕ್ತರು ಮತ್ತು. ಶೂರರು. ಲಿಂಗಾಯತ ಅಧ್ಯಯನಗಳು. 1986. ಮೈಸೂರು. ಪು. 457-65.

ಅಭಯರುಚಿ ಕುಮಾರನು ಮಾರಿದತ್ತನೆಂಬ ಹಿಂಸಕನಿಗೆ "ಧರ್ಮಮಾರ್ಗವು ನಿನಗೆ ನರ್ಮದೆಗಿಂತ ದೂರ" ಎಂಬಲ್ಲಿ, ಜನ್ನ ತನ್ನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನರ್ಮದಾನದಿಯು ಬಹು ದೂರವೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾನೆ. "ನರ್ಮದೆಯಿಂ ಗೆಂಟು" ಎಂಬುದು ಪ್ರಾಯಶಃ ಅವನ ಕಾಲದ ಒಂದು ನಾಣ್ಣುಡಿ ಅಥವಾ ಪಡೆನುಡಿ (idiom).

ನರ್ಮದೆಯ ಪ್ರಸಕ್ತಿ ಏಕೆ ಬಂದಿದೆಯೆಂಬುದು ವಿಚಾರಾರ್ಹ. ಹಲವು ಶತಮಾನಗಳವರೆಗೆ ನರ್ಮದೆಯು ಕನ್ನಡ ದೊರೆಗಳ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಸ್ಥೂಲವಾದ ಗಡಿಯಾಗಿತ್ತು. ಬಾದಾಮಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಪುಲಿಕೇಶಿಯು ಸು. ಕ್ರಿ. ಶ. 630ರಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಾಪಥೇಶ್ವರನೆಂದು ಪ್ರಖ್ಯಾತನಾಗಿದ್ದ ಶ್ರೀಹರ್ಷನನ್ನು ನರ್ಮದೆಯ ದಡದ ಮೇಲೆ ನಡೆದ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಸೋಲಿಸಿ ಆಚೆಗೆ ಅಟ್ಟಿ "ಪರಮೇಶ್ವರ"ನೆಂಬ ಬಿರುದನ್ನು ಧರಿಸಿದನು. ಚಾಲುಕ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಉತ್ತರದ ಗಡಿ ಅಂದಿನಿಂದ ನರ್ಮದೆ ಯಾಯಿತು. ಕನ್ನಡಿಗರ ಪಾಡಿಗೆ ಇದೊಂದು ಮಹಾಘಟನೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು. ಬಾದಾಮಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ (ಕ್ರಿ. ಶ. 500-757) ಕಾಲವಾದ ಮೇಲೆ ಬಂದ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ (ಕ್ರಿ.ಶ. 757-973) ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಅವರ ಬಳಿಕ ಬಂದ ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಮತ್ತು ಕಳಚುರಿಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ (ಕ್ರಿ. ಶ. 973-1198), ಬಳಿಕ ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಲುಕ್ಯ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಉತ್ತರದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಅಧೀನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡ ದೇವಗಿರಿ ಯಾದವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ (ಇವರೂ ಕನ್ನಡಿಗರೇ) ನರ್ಮದಾ ನದಿಯು ಉತ್ತರದ ಗಡಿಯಾಗಿತ್ತು.[4] ದಕ್ಷಿಣದ ತುತ್ತ ತುದಿಯ ಕನ್ನಡ ಜನತೆಗೆ ತಮ್ಮ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಉತ್ತರದ ತುತ್ತ ತುದಿಯ ಗಡಿಯಾಗಿದ್ದ ನರ್ಮದೆಯು ಬಹುದೂರದಲ್ಲಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬಂದಿದ್ದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ರೀತಿ ಅವರ ವಿಶ್ವದ ತುದಿ ನರ್ಮದಾ ನದಿ. ಈ ಭಾವನೆ ಏಳು ಶತಮಾನಗಳಷ್ಟು ಕಾಲ ಬೆಳೆದು ಬಂದು ದಾಗಿದೆ. ಜನ್ನ ಇದ್ದುದು ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹೊಯ್ಸಳ ರಾಜ್ಯದಲ್ಲಿ. ಹೊಯ್ಸಳ ರಾಜ್ಯದ ಉತ್ತರದ ಗಡಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಕನ್ನಡ ಜನತೆ ನರ್ಮದೆಯನ್ನು ಒಂದು ಗಡಿಯಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದ್ದುದು ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿದೆ.

3. "ಮಂತಾಗಿರೆ"

ಪೋಂತಾದೆನಿಲ್ಲಿ ಸಗ್ಗದೊ
ಳೆಂತುಂಡಪೆನುಂಡ ಪಾರ್ವರೊಲಿದುದು ಗೆಡೆವರ್
ಪೋಂತಂ ಕೊಂದು ದಿವಕ್ಕದು
ಮಂತಾಗಿರೆ ಸಲ್ವೆವೆಂಬರಿದನೇನೆಂದರ್ ||

(ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ, 3:60)

4 ನೋಡಿ-P. B. Desai, Srinivasa Ritti and B. R. Gopal: History of Karnataka, 1981. Dharwar. Plates XVII; XVIII ; XIX; XX.

ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯದ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದದ ಸ್ವೀಕೃತ ಪಾಠವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ, “ದಿವಕ್ಕೆ ಅದುಂ ಅಂತಾಗಿರೆ” ಎಂದು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಓದಬೇಕು. ಮತ್ತು ಸರಿಯಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀ ಜಿ. ಪಿ. ರಾಜರತ್ನಂ ಅವರು ಮೇಲಿನ ಕಂದ ಪದ್ಯವನ್ನು ಹೊಸಗನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಸುತ್ತ “ದಿವಕ್ಕೆ ಅದು ಮಂತು ಆಗಿರಲು” ಎಂದು ಆ ಭಾಗವನ್ನು ಹಾಗೇ ಬರೆಯುತ್ತಾರೆ. “ಮಂತು” ಎಂದರೆ ಕಡೆಗೋಲು–ಈ ಅರ್ಥ ಆ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಹೊಂದುವುದಿಲ್ಲ.ಶ್ರೀ ಎಚ್.ಎಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾಯರು ನಾಲ್ಕನೆಯ ಪಾದವನ್ನು “ಮುಂತಾಗಿರೆ ಸಲ್ವುದುಮೆಂಬರಿದನೇನ್ನರ್” ಎಂಬ ಪಾಠವನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಆ ಭಾಗಕ್ಕೆ “ಮುಂತಾಗಿಯೆ–ಮೊದಲೇ, ಸಲ್ವುದುಂ–ಸೇರುತ್ತದೆ, ಎಂಬರ್–ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ, ಇವನ್ ಏಂ ಎನ್ನರ್–ಇನ್ನು ಏನು ತಾನೆ ಇವರು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ.” ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ.[6] ಅಚ್ಚಾಗಿರುವ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ “ಮುಂತಾಗಿರೆ” ಇದೆ, ಅರ್ಥ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ “ಮುಂತಾಗಿಯೆ” ಇದೆ : ಹಾಗೇ “ರಿದನೇನ್ನರ್” ಎಂದು ಪದ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವಲ್ಲಿ ಅದು “ರಿದನೇನೆನ್ನರ್” ಎಂದಾಗಿದೆ. ಪಾಠವನ್ನು ಹೇಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೂ ಛಂದಸ್ಸು ಸರಿಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಶ್ರೀ ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾಯರ ಸ್ವೀಕೃತ ಪಾಠಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಆ ಹಿಂದೆ ಕಾವ್ಯಕಲಾನಿಧಿ ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದ್ದ ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯ ಪಾಠ, ಶ್ರೀ ಎಂ. ಎ. ರಾಮಾನುಜ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ಯರ ಸಂಪಾದಿತ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ “ಮುಂತಾಗಿಯೆ ಸಲ್ವುದೆಂಬರಿದನೇನೆನ್ನರ್” ಎಂಬ ಪಾಠ (3.62). ಈ ಪಾಠ ಛಂದಸ್ಸಿನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸರಿಯಾಗಿದೆ. ಈ ಪಾಠವನ್ನು “ಗ” ಪ್ರತಿಯ ಪಾಠವೆಂದು ಶ್ರೀ ಕ. ವೆಂ. ರಾಘವಾಚಾರ್ಯರು ಪಾಠಾಂತರವಾಗಿ ಕೆಳಗೆ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಶ್ರೀ ಕ.ವೆಂ ರಾಘವಾಚಾರ್ಯರು ಶ್ರೀ ರಾಮಾನುಜ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ಯರ “ಮುಂತಾಗಿಯೆ” ಎಂಬುದನ್ನು “ಮಂತಾಗಿರೆ” ಎಂದು ತಿದ್ದುವ ಅವಶ್ಯಕತೆಯಿರಲಿಲ್ಲ. “ಸಲ್ವುದು” ಎಂಬುದೂ ಬಹುಶಃ ಸರಿಯಾದ ಪಾಠ. “ಮುಂತಾಗಿ” ಎಂಬುದು ನಡುಗನ್ನಡ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದ, ಈಗಲೂ ಹಾಸನ ಸಕಲೇಶಪುರಗಳ ಕಡೆ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿರುವ ಒಂದು ನುಡಿಗಟ್ಟು. “ಮುಂತಾಗಿ” ಅಥವಾ “ಮುಂದಾಗಿ” ಎಂದರೆ ಅಭಿಮುಖವಾಗಿ, “ಅದನ್ನು ಮುಂದಿಟ್ಟುಕೊಂಡು” ಎಂದರ್ಥ.[7] ಹೋತವು “ಸ್ವರ್ಗಾಭಿಮುಖವಾಗಿ” ಹೋಗುತ್ತದೆ ಎಂದು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಮೇಲಿನ ಪದ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ‘ಪೋತಂ ಕೊಂದು, ದಿವಕ್ಕದು ಮುಂತಾಗಿಯೆ ಸಲ್ವುದೆಂಬರ್, ಇದನೇನೆನ್ನರ್” ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಹೀಗೆ ಅರ್ಥೈಸಬಹುದು —“ಹೋತವನ್ನು ಕೊಂದು, ಅದು ಸ್ವರ್ಗಾಭಿಮುಖವಾಗಿ (ಹೋಗಿ)

---

6 ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯ ಪ್ರಕಾಶಿಕೆ (ಮೈಸೂರು. 1978), ಪು. 178

7 ನೋಡಿ-ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ : ‘ಮುನ್ನೀರು ಮುಂತಾಗಿ’. ಉಪಾಯನ. (ಬೆಂಗಳೂರು. 1967). ಪು. 462-5

ಅದನ್ನು ಪ್ರವೇಶಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು (ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು) ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಏನು ಹೇಳಿಯಾರು"

4. ರಾಧೆ

ವಿಸರುಹದಂತೆ ಕೇಸರಮನಾಂತುದು, ಮೆಯ್ಗಲಿಯಂತಿರಾರೆ ಕೂ
ರ್ಪಿಸೆದುದು. ಚಾಗಿಯಂತೆ ನೆಱೆ ಕೊಟ್ಟಿಸೆದೊಪ್ಪಿತು, ರಾಧೆಯಂತೆ ಸಂ
ದಿಸಿ ಮುಡಿ ಮೇಲೆ ಕೊಂಕಿದುದು, ಚಂದ್ರಮನಂತೆ ಸುಪಕ್ಷದಿಂದೆ ರಂ
ಜಿಸಿದುದು ಪುಂಜನಗ್ಗದ ಮವಸ್ತುವಿನಂತಿರೆ ತಳ್ತು ಹೇಂಟೆಯೊಳ್||

(ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ, 3.75)

ಇಲ್ಲಿ ಹುಂಜವೊಂದರ ಸುಂದರ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶ್ಲೇಷೆಗಳು ಉಪಮೇಯವಾದ ಹುಂಜಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗಬೇಕು, ಉಪಮಾನಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗಬೇಕು. "ರಾಧೆಯ ಹಾಗೆ ಮೇಲಿನ ಮುಡಿಯು ಕೊಂಕಿತು" ಎಂಬಲ್ಲಿ "ರಾಧೆ" ಪದಕ್ಕೆ ಅನೂರಾಧಾ ನಕ್ಷತ್ರ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಕ.ವೆಂ. ರಾಘವಾಚಾರ್ಯರು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ.[8] ರಾಧೆ ಇಲ್ಲಿ ಕೃಷ್ಣನ ಪ್ರಿಯೆ ಅಲ್ಲ, ಕ.ವೆಂ.ರಾ. ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಅದು ಒಂದು ನಕ್ಷತ್ರವೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದು ಅನೂರಾಧಾ ನಕ್ಷತ್ರ ಅಲ್ಲ. ಅನೂರಾಧಾವು ಇಪ್ಪತ್ತೇಳು ನಕ್ಷತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹದಿನೇಳನೆಯದು. "ರಾಧಾ" ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಒಂದು ನಕ್ಷತ್ರ ಪುಂಜವೇ ಇದೆ. ಅದು ಹದಿನಾಲ್ಕನೆಯ (ಈಚಿನ ಕೆಲವರ ಪ್ರಕಾರ ಹದಿನಾರನೆಯ, ಕೆಲವರ ಪ್ರಕಾರ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದನೆಯ) ನಕ್ಷತ್ರಪುಂಜವಾಗಿದ್ದು ಅದು "ವಿಶಾಖಾ" ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಹೆಸರನ್ನೂ ಪಡೆದಿದೆ. ರಾಧೆ (ಅಥವಾ ವಿಶಾಖೆಯು) ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಕ್ರರೇಖಾಕೃತಿಯಾಗಿ ವಿನ್ಯಾಸಗೊಂಡಿರುವ ನಾಲ್ಕು ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಒಂದು ವಿನ್ಯಾಸ.[9] ಶ್ರೀ ಗರ್ಗೇಶ್ವರಿ ವೆಂಕಟಸುಬ್ಬಯ್ಯನವರು ವಿಶಾಖೆಯ ಬಗ್ಗೆ ನನಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾರೆ. ವರಾಹಮಿಹಿರನ ಬೃಹತ್ ಸಂಹಿತೆಯ ಪ್ರಕಾರ

---

8 ಶ್ರೀ ಜಿ.ಪಿ. ರಾಜರತ್ನಂ ಮತ್ತು ಶ್ರೀ ಎಚ್. ಎಂ. ಶಂಕರನಾರಾಯಣರಾಯರು "ರಾಧೆ" ಎಂದರೆ ಕೃಷ್ಣನ ಪ್ರೇಯಸಿ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಅರ್ಥ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಹೊಂದತಕ್ಕದ್ದಲ್ಲ. ರಾಧೆಯ ಮುಡಿ ಕೊಂಕಿರುವ ಸಂಗತಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಶ್ರೀ ಎಂ. ಎ. ರಾಮಾನುಜ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ಯರು 'ರಾಧೆ' ಎಂದರೆ ಕೃಷ್ಣನ ಪ್ರಿಯೆ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಚಿಹ್ನೆಯೊಡನೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿ, 'ರಾಧಾ' ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಇರುವ ಇತರ ಅರ್ಥಗಳೊಂದೂ ಅಷ್ಟು ಉಚಿತವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

9 ಮೋನಿಯರ್ ವಿಲಿಯಂಸರ A Sanskrit-English Dictionary. "ರಾಧಾ" ಕೆಳಗೆ ನೋಡಿ. ಅಷ್ಟೆಯುವರು ಆ ನಕ್ಷತ್ರ ಪುಂಜದಲ್ಲಿ ಎರಡು ನಕ್ಷತ್ರಗಳಿವೆಯೆನ್ನುತ್ತಾರೆ.

ಅದರಲ್ಲಿ ಐದು ನಕ್ಷತ್ರಗಳು. "ನಕ್ಷತ್ರಚೂಡಾಮಣಿ"ಯೆಂಬ ಕಾಲ ತಿಳಿಯದ ಕೃತಿಯ ಪ್ರಕಾರ, ಅದರಲ್ಲಿ ಐದು ನಕ್ಷತ್ರಗಳು ಮತ್ತು ಅದರ ಆಕೃತಿ ಕುಂಬಾರನ ಚಕ್ರದ ಹಾಗೆ ("ಕುಲಾಲ ಚಕ್ರಾಕೃತಿಃ"). ಶಬ್ದ ಕಲ್ಪದ್ರುಮ ಮತ್ತು ವಾಚಸ್ಪತ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವಿಶಾಖೆಯನ್ನು "ತೋರಣಾಕೃತಿ"ಯೆಂದು ಹೇಳಿದೆ. ವಿಶಾಖಾದಲ್ಲಿ ಏಳು ನಕ್ಷತ್ರಗಳಿವೆಯೆಂಬ ಮಾತೂ ಉಂಟು. "ತೋರಣಾಕಾರದಲ್ಲಿ 4, 5, 7, ನಕ್ಷತ್ರಗಳೆಂದು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಕೊಂಕು ಇರುತ್ತದೆ" ಎಂಬ ಶ್ರೀ ಗರ್ಗೇಶ್ವರಿ ವೆಂಕಟಸುಬ್ಬಯ್ಯನವರ ಮಾತು (ಅವರ ಪತ್ರದಿಂದ) ಇಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. "ರಾಧೆಯಂತೆ ಮುಡಿ ಮೇಲೆ ಕೊಂಕಿದುದು" ಎಂಬ ಮಾತಲ್ಲಿ ಜನ್ನನ ಜ್ಯೋತಿಶ್ಶಾಸ್ತ್ರದ ಜ್ಞಾನವು ವಿದಿತವಾಗುತ್ತದೆ. "ರಾಧೆಯಂತೆ", ರಾಧಾನಕ್ಷತ್ರದಂತೆ ಅಥವಾ ವಿಶಾಖಾ ನಕ್ಷತ್ರಪುಂಜದಂತೆ ಆ ಹುಂಜದ ಮುಡಿಯು ಕೊಂಕಿದ್ದಿತು ಎಂದು ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳಬಹುದು [10]

5. "ಸೆಜ್ಜರ"

"ಸೆಜ್ಜರ" (ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆ, 2.11) ಎಂದರೆ ಮಲಗುವ ಮನೆ. ಇದರ ಮೂಲ ಪ್ರಾಕೃತದ "ಸಜ್ಜಾಹರ" (ಸಂಸ್ಕೃತ. ಶಯ್ಯಾಗೃಹ)

ಸಂಸ್ಕೃತ. ದೇವಗೃಹ, ಪ್ರಾಕೃತ. ದೇವಹರ>ಕನ್ನಡ. ದೇವಾರ/ದೇಹಾರ ಹೀಗೆ,

ಸಂಸ್ಕೃತ. ಶಯ್ಯಾಗೃಹ, ಪ್ರಾಕೃತ. ಸಜ್ಜಾಹರ>ಕನ್ನಡ ಸೆಜ್ಜರ.

---

10 "ರಾಧೆ" ಮಾತಿಗೆ ಮಿಂಚು ಎಂಬರ್ಥವು ಅಪ್ಟೆ, ಶಬ್ದಕಲ್ಪದ್ರುಮಗಳಲ್ಲಿರುವುದರತ್ತ ಶ್ರೀ ಗರ್ಗೇಶ್ವರಿಯವರು ನನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಆ ಕೋಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮಿಂಚು ಕೂಡ ಕೊಂಕಿರುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ, ರಾಧೆ ಪದಕ್ಕೆ ನಕ್ಷತ್ರ ಎಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕಿರುವ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಮಿಂಚು ಎಂಬ ಅರ್ಥಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣ ಆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬಹುದು.

ತಪಸ್ಸಿನ ಎರಡು ಕೋಡುಗಳು

"ತಪಕೆ ಬೇರೆ ಕೋಡೆರಡೊಳವೇ"—ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಬೇರೆ ಎರಡು ಕೋಡುಗಳಿವೆಯೋ ? ಎಂದು ಜನ್ನನ ಯಶೋಧರ ಚರಿತೆಯಲ್ಲಿ (1.22. ಕ.ವೆಂ. ರಾಘವಾಚಾರ್ ಆವೃತ್ತಿ) ಅಭಯರುಚಿ ತನ್ನ ತಂಗಿಯನ್ನು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ, ಆ ಭಾಗವನ್ನು ವಿವರಿಸುವವರು "ಪೆತ್ತ ಪರೀಷಹ ಜಯಮೆ ತಪಂ, ತಪಕೆ ಬೇರೆ ಕೋಡೆರಡೊಳವೇ" ಎಂಬಷ್ಟನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು, "ಬಂದ ನೋವು, ಕ್ಲೇಶ ಇತ್ಯಾದಿ ಪರೀಷಹಗಳನ್ನು ಜಯಿಸುವುದೇ ತಪಸ್ಸು ; ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಬೇರೆ ಎರಡು ಕೋಡುಗಳಿಲ್ಲ" ಎಂದು ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ. ಪರೀಷಹಗಳನ್ನು ಜಯಿಸುವುದು ತಪಸ್ಸಿನ ಒಂದು ಕೋಡು. ಇನ್ನೊಂದು ಕೋಡು ಏನಾಯ್ತು ? ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜನ್ನ ಅದನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ, ಬಹಳ ಜನ ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸಿಲ್ಲ.

ಆ ಪದ್ಯ ಹೀಗಿದೆ :

> ನಿಯತಿಯನಾರ್ ಮೀಱಿದಪರ್,
> ಭಯಮೇವುದೊ, ಮುಟ್ಟಿದೆಡೆಗೆ ಸೈರಿಸುವುದೆ,—ಕೇಳ್
> ನಯವಿದೆ!–ಪೆತ್ತ ಪರೀಷಹ
> ಜಯಮೆ ತಪಂ, ತಪಕೆ ಬೇರೆ ಕೋಡೆರಡೊಳವೇ ||

"ನಿಯತಿಯನ್ನು ಎಂದರೆ ವಿಧಿಯನ್ನು ಯಾರು ಮೀರುತ್ತಾರೆ ? ಭಯಪಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ"—ಇಷ್ಟು ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮುಂದೆ ಅನ್ವಯವನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ ಸ್ವಲ್ಪ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸಬೇಕು. "ನಯವಿದೆ ಕೇಳ್,– ಮುಟ್ಟಿದೆಡೆಗೆ ಸೈರಿಸುವುದೆ, ಪೆತ್ತ ಪರೀಷಹ ಜಯಮೆ ತಪಂ ; ತಪಕೆ ಬೇರೆ ಕೋಡೆರಡೊಳವೇ ?". ಇದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ—"ಎಲೈ, ನಯವಿದೆಯೇ ಕೇಳು, ನಾವು ಹೋದ ಅಥವಾ ಸೇರಿದ ಜಾಗವನ್ನು ಅಥವಾ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಸಹಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು (ಅರ್ಥಾತ್ ನಾವು ಪಡೆದ ಮಾನುಷ ಜನ್ಮವನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು) ; ಮತ್ತು, ನಮ್ಮ ಸಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಒದಗುವ ಪರೀಷಹಗಳನ್ನು ಗೆಲ್ಲಬೇಕು.... ಇದೇ ತಪಸ್ಸು. ಇವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ತಪಸ್ಸಿಗೆ ಬೇರೆ ಎರಡು ಕೋಡುಗಳಿಲ್ಲ."

ಅಣ್ಣನ ಮಾತಿಗೆ ಅನುಮೋದಿಸಿದ ತಂಗಿ ಕೊಡುವ ಪ್ರತ್ಯುತ್ತರವೂ ಮೇಲಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ತಾವು ಹುಟ್ಟಿ ಬಂದ ಭವಗಳಾಗಲಿ, ಅಲ್ಲಿ ಪಟ್ಟ ಕಷ್ಟಗಳಾಗಲಿ ತಮಗೆ ಸುಪರಿಚಿತನೇ ಎನ್ನುತ್ತಾಳೆ.

ಜನ್ನಕವಿಯು ತಪಸ್ಸಿನ ಎರಡು ಕೋಡುಗಳನ್ನೂ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಒಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿ ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಅವನನ್ನು ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವಂತಿಲ್ಲ !

ಬುಕ್ಕರಾಯನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಶಾಸನದ ಮೇಲೆ ಹೊಸಬೆಳಕು

ಕ್ರಿ. ಶ. 1368ರ ಬುಕ್ಕರಾಯನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಶಾಸನವು[1] ತನ್ನ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಂದೇಶದಿಂದಾಗಿ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡಬೇಕಾದ್ದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಜೈನರಿಗೂ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರಿಗೂ ಮತೀಯ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ನಡೆದು ಗಂಭೀರ ರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದಾಗ ಬುಕ್ಕನು ಅವರಿಬ್ಬರ ನಾಯಕರನ್ನೂ ಕರೆಸಿ ಇಬ್ಬರೂ ಪರಸ್ಪರ ಕೈ ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾಡಿ, ಜೈನ ಮತ್ತು ವೈಷ್ಣವ ಮತಗಳಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದು ಘೋಷಿಸಿದ ಸಂಗತಿ ಆ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿತವಾಗಿದೆ. ಆ ಸಂದೇಶವು ಅಂದಿನ ರಾಜಕೀಯ ಆಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದ್ದಿತು. ಅದು ಹೊಸದಾಗಿ ಉದಯವಾಗಿದ್ದ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಭದ್ರತೆ ಮತ್ತು ಬೆಳವಣಿಗೆಗೆ ಅಗತ್ಯವೂ ಆಗಿದ್ದಿತು. ಮುಸ್ಲಿಮ್ ದಾಳಿಗೆ ಸಿಲುಕಿ ನಾಶವಾಗುವಂತಿದ್ದ ಸನಾತನ ಧರ್ಮದ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಕ್ರಿ. ಶ. 1336 ರಲ್ಲಿ ಉದಯವಾದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ಭಾರತೀಯ ಮತ ಧರ್ಮಗಳೂ ಒಗ್ಗಟ್ಟನಿಂದಿರುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದ್ದಿತು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಅಥವಾ ಭಾರತದ ಚರಿತ್ರೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಶಾಸನದ ಉಲ್ಲೇಖ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಬರುತ್ತಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಆ ಶಾಸನವನ್ನೇ ಲಕ್ಷ್ಯವಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಯಾರೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಿಲ್ಲ. ಅಶೋಕನ 'ಧರ್ಮಲಿಪಿ'ಯನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುವ ಮೇಲಿನ ಅತಿ ಮುಖ್ಯ ಶಾಸನವು ಎಬ್ಬಿಸಿರುವ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಸ್ವರೂಪ ಮತ್ತು ಅವುಗಳ ಪರಿಹಾರವನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಇದೇ ಮೊದಲ ಚರ್ಚೆಯೆಂದು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದು.

ಕಲ್ಯ ಪಾಠವೇ ಮೂಲ

ಬೆಂಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಾಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಕಲ್ಯ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಶಾಸನದ ಪಾಠವನ್ನೇ ಬಹುತೇಕ ಹೊಂದಿರುವ ಶಾಸನವಿರುವ ಸಂಗತಿ ಶಾಸನಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.[2] ಕಲ್ಯ ಶಾಸನದ ಪಾಠವು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ (ಅಥವಾ ಬೆಳ್ಗೊಳದ) ಶಾಸನದ ಪಾಠದ ಪ್ರತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕಂಡುಬರು

---

1 ಎ. ಕ. II. 344, ಕ್ರಿ. ಶ. 1368.

2 ಎ. ಕ. IX. ಮಾಗಡಿ, 19. ಕ್ರಿ. ಶ. 1368. (ರೈಸ್ ಆವೃತ್ತಿ)

ತ್ತದೆ. ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕೆಂದರೆ, ಕಲ್ಯಪಾಠವೇಮೂಲ; ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಪಾಠವು ಕಲ್ಯ ಪಾಠದ ವಿಸ್ತೃತ ಪಾಠವಾಗಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಮೆದುಗೊಂಡ (softened)ಪಾಠವೂ ಆಗಿದೆ. ಕಲ್ಯ ಶಾಸನವನ್ನು ಶಕ 1290 ರ ಕೀಲಕಸಂವತ್ಸರ ಶ್ರಾವಣಶುದ್ಧ 2 ಸೋಮವಾರದಂದು ಹಾಕಿಸಲಾಗಿದೆ ; ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಶಾಸನವನ್ನು ಅದೇ ಶಕದ ಅದೇ ಕೀಲಕಸಂವತ್ಸರದ ಭಾದ್ರಪದ ಶುದ್ಧ 10 ಗುರುವಾರದಂದು ಹಾಕಿಸಲಾಗಿದೆ. ಎಂದರೆ, ಕಲ್ಯ ಶಾಸನವು ಹುಟ್ಟಿದ ಐದು ವಾರಗಳ ಬಳಿಕ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಶಾಸನವು ಹುಟ್ಟಿದೆ.

ಮೆದುಗೊಂಡ ಪಾಠ

ಈ ಎರಡು ಶಾಸನಗಳನ್ನೂ ಹಾಕಿಸಿದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವರ ಉಪಟಳಕ್ಕೆ ಒಳಗಾದ ಜೈನರು ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಬುಕ್ಕನ ಬಳಿ ಹೋಗಿ ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವರಿಂದ ತಮಗಾಗುತ್ತಿರುವ 'ಅನ್ಯಾಯ'ಗಳನ್ನು ತೋಡಿಕೊಂಡರು. ಬೆಳ್ಗೊಳ ಪಾಠವು 'ಅನ್ಯಾಯಗಳು' ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪದವನ್ನು ಬಳಸುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಆ ಅನ್ಯಾಯಗಳ ಸ್ವರೂಪವೇನು ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಯ ಪಾಠವಾದರೋ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರು ಜೈನರನ್ನು ಕೊಂದರು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ ('ಭಕ್ತರು ಅನ್ಯಾಯದಲು ಕೊಲ್ಲುವದನು ಬಿನ್ನಹಮ್ ಮಾಡೆ'). ಕಲ್ಯ ಪಾಠವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಪಾಠವನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಹೀಗೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸಲು ಕಾರಣವೇನು ಎಂಬುದೂ ಅಷ್ಟೇ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಬುಕ್ಕನನ್ನು ಭೇಟಿ ಮಾಡಿದ ಜೈನರ ನಿಯೋಗದಲ್ಲಿ ಆನೆಗೊಂದಿ, ಹೊಸಪಟ್ಟಣ (ವಿಜಯನಗರ–ಹಂಪೆ), ಪೆನುಗೊಂಡೆ, ಕಲ್ಯ ಊರುಗಳಜೈನಮುಖಂಡರಿದ್ದುದಲ್ಲದೆ ಆ ನಿಯೋಗಕ್ಕೆ ಕಲ್ಯದ ಬುಸುವಿಸೆಟ್ಟಿ ಎಂಬಾತ ನಾಯಕನಾಗಿದ್ದನು. (ಆ ವಿವಾದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಬುಕ್ಕನ ತೀರ್ಪು ಮತ್ತು ಸಂದೇಶಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಶಾಸನವನ್ನು ಕಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಹಾಕಿಸಲು ಆ ನಿಯೋಗದ ನಾಯಕ ಕಲ್ಯದವನಾಗಿದ್ದುದೂ ಕಾರಣ). ಜೈನರ ಅಹವಾಲನ್ನು ಕೇಳಿಸಿಕೊಂಡ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯು, ಬಹುಶಃ ತನ್ನ ರಾಜಧಾನಿಗೆ[3]

---

3 ಅಥವಾ ಅವನು ಕಲ್ಯಕ್ಕೇ ಬಂದು ಜನರ ಅಹವಾಲನ್ನು ಕೇಳಿದನೇ ? ಬಹುಶಃ ಅವನು ಕಲ್ಯಕ್ಕೆ ಬರಲಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಊಹೆಯೆಂದರೆ, ದೊರೆಯು ಜೈನರ ಅಹವಾಲನ್ನು ಕೇಳಿ, ವಿಚಾರಣೆಗಾಗಿ ಮೇಲ್ನೋಟಿಗೆ ಬಂದು ಎರಡು ಪಂಗಡ ದವರನ್ನೂ ಕರೆಸಿರಬೇಕು. ಈ ಊಹೆಗೆ ಆಧಾರವೆಂದರೆ–ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಪಂಗಡದ ಪ್ರಮುಖ ಮುಖಂಡರಲ್ಲದೆ ಆ ಪಂಗಡದ ಭಕ್ತರಾದ ಬೋವಿಗಳನ್ನೂ, ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿಯ ಜನರನ್ನೂ ಹರಿಜನರನ್ನೂ ಅವನು ಕರೆಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅಷ್ಟೂ ಜನರನ್ನು ದೂರದ ವಿಜಯನಗರ ರಾಜಧಾನಿಗೆ ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಅಸಂಭವ

ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಶ್ರೀರಂಗ, ತಿರುಪತಿ, ಕಂಚಿ ಮತ್ತು ಮೇಲ್ಕೋಟೆಗಳ ಮಠಾಧೀಶರನ್ನು 'ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿಯ'ಜನಗಳೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಹಲವರು ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಮತಾನುಯಾಯಿಗಳನ್ನೂ ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡನು. ಇದು ಜೈನರ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರ ತಿಕ್ಕಾಟಗಳು ತೀವ್ರರೂಪವನ್ನು ತಾಳಿದ್ದುವೆಂಬುದರ ನಿದರ್ಶನ. ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರ ಸಮೂಹಕ್ಕೆ ತಿರುಪತಿಯ ತಾತಯ್ಯ ಮುಖ್ಯನಾಗಿದ್ದನು. ಜೈನಧರ್ಮ ವೈಷ್ಣವಧರ್ಮಗಳಿಗೆ ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಕಲ್ಯ ಮತ್ತು ಇತರ ಊರುಗಳಲ್ಲಿನ ಬಸದಿಗಳ 'ಪಂಚಮಹಾವಾದ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಕಲಶ'ಗಳ[4] ಗೌರವವನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಮನ್ನಿಸಬೇಕೆಂದೂ ಎರಡು ಗುಂಪುಗಳಿಗೂ ಮನವಟ್ಟು ಮಾಡಿಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಬುಕ್ಕನು ಯಶಸ್ವಿಯಾದನು. ತನ್ನ ರಾಜ್ಯದ ಜೈನರ ಪೂಜಾಮಂದಿರಗಳನ್ನು ರಕ್ಷಿಸುವ ಹೊಣೆ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರದಾಗಿದೆಯೆಂದೂ ಕಟ್ಟಳೆ ಮಾಡಿದನು ('ಮಹಾರಾಯನು ವೈಷ್ಣವ ದರ್ಶನಕ್ಕೆಯೂ ಜೈನದರ್ಶನಕ್ಕೆಯೂ ಭೇದವಿಲ್ಲವೆಂದು ರಾಯನು ವೈಷ್ಣವರ ಕಯ್ಯಲು ಜೈನರ ಕೈವಿಡಿದು ಕೊಟ್ಟು ಯೀ ಜೈನದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಪೂರ್ವಮರ್ಯ್ಯಾದೆಯಲು ಪಂಚ ಮಹಾವಾದ್ಯಂಗಳು ಕಲಶವು ಸಲುವುದು ಜೈನದರ್ಶನಕ್ಕೆ ಭಕ್ತರ ದೆಸೆಯಿಂದ ಹಾನಿವೃದ್ಧಿಯಾದರೂ ವೈಷ್ಣವ ಹಾನಿ ವೃದ್ಧಿಯಾಗಿ ಪಾಲಿಸುವರು ಯೀ ಮರ್ಯ್ಯಾದೆಯಲು ಯಲ್ಲಾ ರಾಜ್ಯದೊಳಗುಳ್ಳಂತಹ ಬಸ್ತಿಗಳಿಗೆ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರು ಶಾಸನವ ನಟ್ಟು ಪಾಲಿಸುವರು ಚಂದ್ರಾರ್ಕಸ್ಥಾಯಿಯಾಗಿ ವೈಷ್ಣವಸಮಯವು ಜೈನದರ್ಶನವ ರಕ್ಷಿಸಿಕೊಂಡು ಬಹವು ವೈಷ್ಣವರು ಜೈನರು ವೊಂದು ಭೇದವಾಗಿ ಕಾಣಲಾಗದು.'[5])

ಬುಕ್ಕನ ತೀರ್ಪು ಆಕ್ರಮಣಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿದ್ದ ಜೈನರ ಪರವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಘರ್ಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಮೇಲುಗೈ ಪಡೆದಿದ್ದ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರು ಜೈನರನ್ನು 'ರಕ್ಷಿಸ' ಬೇಕೆಂದು ಅವನು ಕೇಳಿಕೊಂಡುದಲ್ಲದೆ, ಬಸದಿಗಳು ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಅನುಭವಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ 'ಪಂಚಮಹಾವಾದ್ಯ' ಮತ್ತು 'ಕಲಶ'ಗಳ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವರು ಅಡ್ಡಿಪಡಿಸಬಾರದೆಂದು ಅವನು ತೀರ್ಪುಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಘರ್ಷಣೆಗಳಿಗ ಶಾಸನವು ಕೊಡುವ ಕಾರಣ ಸರಳವಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರು ಜೈನರ ಮೇಲ್ಕಂಡ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಗೆ ಅಡ್ಡಿಪಡಿಸಿದರು. ಜೈನರು ತಮ್ಮ ಉತ್ಸವಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಚಮಹಾವಾದ್ಯಗಳನ್ನು ನುಡಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಕಲಶವನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದಕ್ಕೆ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರು ಆಕ್ಷೇಪ ಎತ್ತಿದರು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಎರಡೂ ಪಂಗಡಗಳಿಗೆ ಘರ್ಷಣೆಗಳುನಡೆದು, ಬುಕ್ಕನು ಮಧ್ಯೆ

---

4 ಕಲ್ಯದ ಶಾಸನಶಿಲೆಯ ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮಾವಿನ ಎಲೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟು ಅಲಂಕರಿಸಿರುವ ಕಲಶವನ್ನು ಕೆತ್ತಿದೆ.

5 ಚಿಕ್ಕೋಳ ಶಾಸನದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಕಲ್ಯದ ಈ ಭಾಗದ ಪಾಠ ಬಹಳ ಹಾಳಾಗಿ ಹೋಗಿದೆ.

ಪ್ರವೇಶಿಸಿ ಮೇಲಿನ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಮಹತ್ವದ ತೀರ್ಪನ್ನು ಕೊಟ್ಟನು; ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರು ಆ ತೀರ್ಪಿಗೆ ತಲೆಬಾಗಿದರು. ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ತಾತಯ್ಯನು ಕಲ್ಯದ ಬಸದಿಗಳಿಗೆ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ಗೌರವಗಳೂ ಸಲ್ಲಲು ಏರ್ಪಾಟು ಮಾಡಿದುದಲ್ಲದೆ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಬಸದಿಗಳ ಕಾವಲಿಗೆ ಕಾವಲುಗಾರರನ್ನು ನೇಮಿಸಿದನು. ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ವಿವರಗ ಳನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಬಸದಿಗಳ ಕಾವಲಿಗೆ ಕಾವಲುಗಾರರನ್ನು ನೇಮಿಸಿ ದನು. ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯ ಸ್ವರೂಪದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಪಾಠ ಒದಗಿಸು ತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲ ಜೈನರೂ ಮನೆಗೊಂದರಂತೆ ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಒಂದು 'ಹಣ'ವನ್ನು ಕೊಡ ಬೇಕು. ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರು ಆ ಹಣವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಆ ಹಣದಿಂದ ಕಾವಲುಗಾರರನ್ನು ನೇಮಿಸುವರು. ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ 'ವೈಷ್ಣವ ಅಂಗರಕ್ಷೆ' ಎಂದೇ ಹೆಸರು. ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರು ಜಾಣ್ಮೆಯಿಂದ ಮಾಡಿದ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಇದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಜೈನ ಬಸದಿಗಳ ರಕ್ಷಣೆಯ ಹೊಣೆ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರದಾದರೂ ಹಣ ಕೊಡುವವರು ಜೈನರು, ಅದನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಾವಲುಗಾರರನ್ನು ನೇಮಿಸುವವರು ಮಾತ್ರ ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವರು. ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರು ಜೈನರ ಮೇಲೆ ಹೇರಿದರೂ ಜೈನರು ಪ್ರತಿಭಟಿಸದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇ ಬೇಕಾಯಿತು. ಏಕೆಂದರೆ ಘರ್ಷಣೆಗಳಲ್ಲಿಹೆದರಿದ್ದವರು ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ನಷ್ಟಕ್ಕೆ ಈಡಾದವರು ಅವರೇ. ಬುಸುವಿ ಶೆಟ್ಟಿಗೆ ಆ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಿಂದ ಸಂತೋಷ ವಾಯಿತು. (ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಹಾಗೆಂದು ತೋರಿಸಿಕೊಂಡ). ಅವನು ತಾತಯ್ಯ ನನ್ನು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ (ಮೇಲ್ಕೋಟೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ವಿಜಯನಗರದಿಂದ?) ಬರಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಾತಯ್ಯನ ಉಸ್ತುವಾರಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರಿಂದ ಬಸದಿಗಳಿಗೆ ಆಗಿದ್ದ ಭಗ್ನಗಳನ್ನು ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರಮಾಡಿಸಿದನು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಪಾಠದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ತಾತಯ್ಯನು ಕಲ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಲೂ ಇಲ್ಲ, ಕಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಾಸನಪಾಠವನ್ನು ಹಾಕಿಸಿದಾಗ ಹಾಜರಿ ರಲೂ ಇಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣ, ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರಿಂದ ಜೈನರ ಕೊಲೆ ಆಯಿತು ಎಂಬ ವಾಸ್ತವಾಂಶವನ್ನು ಕಲ್ಯದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಿಸಲು ಜೈನರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಕೋಚವೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅದೇ ಶಾಸನವನ್ನು ಒಂದು ತಿಂಗಳ ಬಳಿಕ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಸುವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ತಾತಯ್ಯ ಅಲ್ಲಿ ಹಾಜರಿದ್ದ. ಬುಸುವಿ ಶೆಟ್ಟಿಯಾಗಲಿ ಇತರ ಜೈನರಾಗಲಿ ತಾತಯ್ಯನ ಸಮಕ್ಷದಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಸಿದ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರು ಜೈನರನ್ನು ಕೊಂದ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಅಳುಕಿದರು; ಅಥವಾ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಅವರಿಗೆ ಸಂದಿಗ್ಧ ಉಂಟಾಯಿತು. ಹೀಗಾಗಿ, ಬೆಳ್ಗೊಳ ಪಾಠದಲ್ಲಿ ಕೊಲೆಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಮರೆಮಾಡಿ, ಅದರ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾ ನ್ಯಾರ್ಥದ ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಮೃದುವಾದ 'ಅನ್ಯಾಯಂಗಳು' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಸೇರಿಸಲಾಯ್ತು. ಸತ್ಯವನ್ನು ಹೇಳಿ ತಾತಯ್ಯನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ನೋವುಂಟುಮಾಡಲು ಜೈನರಿಗೆ ಇಷ್ಟವಾಗಲಿಲ್ಲ. 'ಅನ್ಯಾಯ'ವು ಕೊಲೆಯ ವಿಷಯವನ್ನೂ

ಒಳಗೊಳ್ಳಬಹುದು ತಾನೇ ? ಜೈನರಿಗೂ ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವರಿಗೂ ಆ ಘರ್ಷಣೆಗಳ ನಿವಾರಣೆಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಬುಸುವಿಶೆಟ್ಟಿ ವಹಿಸಿದ ಪಾತ್ರದಿಂದ ಸಂತೋಷವಾಗಿ, ಎರಡು ಧರ್ಮದವರೂ ಸೇರಿ ಅವನಿಗೆ 'ಸಂಘನಾಯಕ ಪಟ್ಟ'ವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರು ಎಂದು ಶಾಸನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ('ಉಭಯ ಸಮಯವೂ ಕೂಡಿ ಬುಸುವಿಶೆಟ್ಟಿಯರಿಗೆ ಸಂಘನಾಯಕ ಪಟ್ಟವ ಕಟ್ಟಿದರು') ಜೈನರಿಗೂ ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವರಿಗೂ ಆದ ಒಪ್ಪಂದದ ಉಸ್ತುವಾರಿಯನ್ನು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಇಬ್ಬರ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳೂ ಇದ್ದ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಸಮಿತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿ, ಆ ಸಮಿತಿಗೆ ಬುಸುವಿಶೆಟ್ಟಿಯನ್ನು ಮುಖ್ಯಸ್ಥನನ್ನಾಗಿ ನೇಮಿಸಿರಬಹುದು. 'ವೈಷ್ಣವ ಅಂಗರಕ್ಷೆ'ಗೆ ಹಣ ಕೊಡಬೇಕಾಗಿದ್ದವರು ಜೈನರೇ–ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಜೈನ ಮುಖಂಡ ಬುಸುವಿಶೆಟ್ಟಿಯ ಅಗತ್ಯವೂ ಇದ್ದಿತು.

ಕಲ್ಯದ ಶಾಸನ ಶಿಲೆಯ ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲಿ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಮಾವಿನ ಎಲೆಗಳಿಂದ ಅಲಂಕೃತವಾಗಿರುವ ಕಲಶವನ್ನು ಕೆತ್ತಲಾಗಿದೆ. ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಭಂಡಾರ ಬಸದಿಯ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿರುವ ಶಾಸನ ಶಿಲೆಯ ಮೇಲೆ ಶಂಖ ಚಕ್ರ ತಿರುನಾಮ ಚಿಹ್ನೆಗಳ ಜೊತೆ ಜೈನ ಲಾಂಛನಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತಲಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಇವು ಕಲ್ಯ ಶಾಸನ ಶಿಲೆಯ ಮೇಲಿಲ್ಲದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. (ಕಲ್ಯದ ಶಾಸನ ಶಿಲೆಯ ಕೆಳಭಾಗವು ನೆಲದಲ್ಲಿ ಹೂತು ಹೋಗಿದೆ. ಈಗ ಕಾಣಿಸದೆ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಗಿರುವ ಭಾಗದಲ್ಲಿ 'ಪಂಚಮಹಾವಾದ್ಯ'ಗಳ ಚಿತ್ರವಿರುವುದೂ ಅಸಂಭವವಲ್ಲ).

ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರ ಆಕ್ರಮಣಶೀಲತೆ (Militancy)

ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮೊದಲಿನಿಂದ ಇದ್ದ ತಿಕ್ಕಾಟ ಜೈನಧರ್ಮ ಮತ್ತು (ವೀರ)ಶೈವ ಧರ್ಮಗಳ ಮಧ್ಯೆ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿ ತಿಕ್ಕಾಟ ಜೈನಧರ್ಮ ವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮಗಳ ನಡುವೆ ನಡೆದಿರುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಆಶ್ಚರ್ಯಕರವಾಗಿದೆ. ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮದ ಆಕ್ರಮಣ ಶೀಲತೆಗೆ ಕಾರಣವನ್ನು ಹುಡುಕಲು ಹೆಚ್ಚು ದೂರ ಹೋಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಹೊಯ್ಸಳರ ವಿಷ್ಣುವರ್ಧನನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಶ್ರೀರಾಮಾನುಜರಿಂದಾಗಿ ಮೇಲ್ಕೋಟೆಯು ಒಂದು ಪ್ರಬಲ ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿತು. ಆ ಧರ್ಮವು ಪ್ರಬಲವಾದಂತೆ, ಅದರ ಧಾರ್ಮಿಕ ಮುಖಂಡರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರ ಜನರಿಗೂ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತ ತಮ್ಮ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಹೆಚ್ಚು ಜನಸಾಮಾನ್ಯರ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡರು. (ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವ ದೀಕ್ಷೆಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣೇತರರು ವಿಷ್ಣುಭಕ್ತರಾಗುವಂತೆ ಮಾಡಿತೇ ಹೊರತು ಅವರು ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ). ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬುಕ್ಕನ ಮುಂದೆ ನೆರೆದ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಮೇಲ್ಕೋಟೆ ಇವೇ

ಮೊದಲಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಗುರುಗಳಲ್ಲದೆ ಬೋವಿಗಳಂತಹ ಶೂದ್ರರೂ, ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿಯ ಜನರೂ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿಯ ತಿರುಕುಲ ಜಾಂಬವ ಕುಲದವರೂ (ಬಲಗೈ ಎಡಗೈ ಹರಿಜನರೂ) ಇದ್ದರು. ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳವು ಕ್ರಿ.ಶ. ಆರಂಭದಿಂದಲೂ ಜೈನಧರ್ಮದ ಪ್ರಬಲ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಜೈನ ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಬಲ ಕೇಂದ್ರಗಳಾದ ಮೇಲ್ಕೋಟೆ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳಗಳ ಮಧ್ಯೆ ದೂರವೇನೂ ಹೆಚ್ಚಾಗಿಲ್ಲ. ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳ ಮಧ್ಯದ ತಿಕ್ಕಾಟವೆಂದರೆ ಎರಡು ಧರ್ಮಗಳ ಪ್ರಬಲ ಕೇಂದ್ರಗಳ ಘರ್ಷಣೆಯೂ ಆಗಿತ್ತು.

ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಜೈನರನ್ನು 'ಭಕ್ತರು' ಅನ್ಯಾಯದಿಂದ ಕೊಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂಬ ಮಾತಿದೆ. ಇಲ್ಲಿ 'ಭಕ್ತರು' ಎಂಬ ಮಾತು ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಜೊತೆ ಆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಶೂದ್ರ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಧಾರ್ಮಿಕ ಘರ್ಷಣೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಹಲವಾರು ಜೈನ ದೇವಾಲಯಗಳು ನಾಶ ವಾದವು ; ಜೈನರೂ ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಕಡಿಮೆ ಸಂಖ್ಯೆಯ ವೈಷ್ಣವ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಹಾಳು ಮಾಡಿದರು. ಇದು ಕೇವಲ ಊಹೆಯಲ್ಲ–ಇದಕ್ಕೆ ಬೆಂಬಲವಾಗಿ ಕೆಲವು ಭಗ್ನ ಸ್ಮಾರಕಗಳ ಸಾಕ್ಷಿಯಿದೆ. ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಮತ್ತು ಕಲ್ಯಗಳಿಗೆ ನಾನು ಹಲವಾರು ಬಾರಿ ಭೇಟಿ ಕೊಟ್ಟು ಭಗ್ನಗೊಂಡ ಜೈನ ಮತ್ತು ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಟ್ಟಡಗಳು ಅಕ್ಕ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಇರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಇರುವ ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಎಂಬ ಊರಲ್ಲಿ ಆಳ್ವಾರರ ವಿಗ್ರಹಗಳಿರುವ ಒಂದು ಭಗ್ನ ವಿಷ್ಣು ದೇವಾಲಯದ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಭಗ್ನ ಬಸದಿಯೊಂದು ನಿಂತಿದೆ. ಆ ಊರಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಹತ್ತಾರು ಮುರಿದು ಹೋದ ಶಿಲ್ಪಗಳು ಆ ಊರಲ್ಲಿದ್ದು ನಾಶವಾಗಿರಬಹುದಾದ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಬಸದಿಗಳಿಗೆ ಮೂಕ ಸಾಕ್ಷಿ ಯಾಗಿ ನಿಂತಿವೆ. ಕಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನವಿರುವ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥ ಜಿನ ವಿಗ್ರಹವಿದೆ. ಆ ಊರಲ್ಲಿ ಒಂದು ನಿಸಿದಿಗಲ್ಲು, ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಜಿನ ವಿಗ್ರಹ, 'ಬಸದಿ ಗುಂಡಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಜಾಗ, ಮುಕ್ಕೊಡೆ ಶಿಲ್ಪಗಳು, ಮಾನಸ್ತಂಭ ಇವೇ ಮುಂತಾದ ಸಾಕ್ಷಿಗಳು ಆ ಊರು ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ದೊಡ್ಡ ಜೈನಕೇಂದ್ರ ವಾಗಿದ್ದಿತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಗಳು ('ಬಸದಿ ಗುಂಡಿ' ಎಂಬ ಜಾಗ ಈಗ ಬರೀ ತಿಪ್ಪೆ ಗಳಿಂದ ತುಂಬಿರುವ ಒಂದು ತಗ್ಗು ಜಾಗವಾಗಿದ್ದರೂ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿ ಐದು ಬಸದಿಗಳಿದ್ದುವು.) ಕಲ್ಯಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕು ಕಿಲೋಮೀಟರ್ ದೂರದ ಹೂಜಿಗಲ್ಲು ಎಂಬ ಊರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಹದಿನೈದಕ್ಕೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜೈನಶಿಲ್ಪಗಳಿರುವ ಬಂಡೆಯಿದೆ, ಮತ್ತು ಅದರ ಪಕ್ಕದ ಮಣ್ಣಿನ ರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಭಗ್ನ ಬಸದಿಯೊಂದು ಹೂತುಹೋಗಿದ್ದರೆ

ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಯ ಮತ್ತು ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಜೈನ ಮಂದಿರಗಳ ದೊಡ್ಡ ಪ್ರಮಾಣದ ವಿನಾಶ ನಡೆಯಿತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇವು ಪ್ರಬಲ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳು.

ಕಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಚಕ್ರಾತ್ತಾಳ್ವಾರರ ವಿಗ್ರಹವೊಂದಿತ್ತು.[6] ಅದು ಈಗ ಮಾಯ ವಾಗಿದೆ. ಮಾಗಡಿಯಲ್ಲಿ ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರಿಂದ ಆರಾಧನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ರಂಗನಾಥ ಸ್ವಾಮಿಯ ವಿಗ್ರಹವು ಮೂಲತಃ ಕಲ್ಯದ್ದೆಂದು ಜನ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಈಗಲೂ ಮಾಗಡಿಯ ಆ ದೇವರ ರಥೋತ್ಸವದಲ್ಲಿ ದೇವರ ಮೊದಲ ಪ್ರಸಾದವು ಕಲ್ಯದ ಜನರಿಗೆ ಮೀಸಲು. ಇದೆಲ್ಲವೂ ಕಲ್ಯದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವ ದೇವಾಲಯದ ನಾಶಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರ. ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಮತ್ತು ಕಲ್ಯ ಎರಡು ಊರುಗಳಲ್ಲಿಯೂ 'ಉಪ್ಪಮರು' ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವ ಮತದ ಶೂದ್ರ ಅನುಯಾಯಿ ಗಳಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಎರಡು ಊರುಗಳಲ್ಲಿ ಈಗ ಜೈನರು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಜೈನರಿದ್ದರೆಂದೂ, 'ಭಕ್ತರ' ಉಪಟಳವನ್ನು ತಾಳಲಾರದೆ ಅವರು ಬೇರೆಡೆಗಳಿಗೆ ವಲಸೆ ಹೋದರೆಂದೂ ಹೇಳಲು ಪ್ರಬಲ ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ. ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಜೈನರು ಸಮೀಪದ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೂ ಕಲ್ಯದ ಜೈನರು ಸಮೀಪದ ಸಂಕಿಘಟ್ಟಕ್ಕೂ ಹೋಗಿ ನೆಲಸಿರಬೇಕು. ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳವಂತೂ ಸರಿಯೇ, ಸಂಕಿ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಜೈನರಿದ್ದು ಅವರು ಅಲ್ಲಿನ ವರ್ಧಮಾನಸ್ವಾಮಿಯನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಜೈನ ವೈಷ್ಣವ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ಕಲ್ಯ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳಗಳಿಗೆ ಸೀಮಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಬುಕ್ಕನ ತೀರ್ಪು ಬರುವ ಮುನ್ನ, ಬಹುಶಃ ಬಂದ ಮೇಲೂ–ಬಹು ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಘರ್ಷಣೆಗಳು ನಡೆದಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ನಾಗಮಂಗಲ ತಾಲೂಕಿನ ಹಟ್ಣದಲ್ಲಿರುವ ವೀರಭದ್ರ ದೇವಾಲಯವು ಮೂಲತಃ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥ ಬಸದಿ ಯಾಗಿತ್ತು. ಜೈನವಿಗ್ರಹವಿದ್ದ ಪೀಠದ ಮೇಲೆ ಈಗ ವೀರಭದ್ರನ ವಿಗ್ರಹವಿದೆ. ಪಿರಿಯಾ ಪಟ್ಟಣ ತಾಲೂಕಿನ ಹೊನ್ನೂರಿನಲ್ಲಿ ರಂಗಸ್ವಾಮಿ ಗುಡಿಯೆಂದು ಕರೆಯುವ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿರುವುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಿನವಿಗ್ರಹ; ಅದಕ್ಕೆ ನಾಮವನ್ನು ಹಚ್ಚಿ ವಿಷ್ಣು ವಿಗ್ರಹವಾಗಿ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಮಾಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಸಿಸಕೂರಿನಲ್ಲಿ ಎಪ್ಪತ್ತೈದು ಬಸದಿಗಳಿದ್ದುವೆಂದು ಜನ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ; ಈಗ ಅಲ್ಲಿ ಬಸದಿಗಳ ಬದಲು ಕೇವಲ ಬೂದಿಗುಂಡಿಗಳಿವೆ. ತಿಪಟೂರಿನ ಸಮೀಪದ ಹಳ್ಳಿಯೊಂದರಲ್ಲಿ ಜಿನಬಸದಿಯು ಶಿವದೇವಾಲಯವಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತವಾಗಿ, ಜಿನಬಿಂಬಕ್ಕೆ ಭಸ್ಮ, ಕರಡಿಗೆಗಳನ್ನು ಅಳವಡಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಮತ್ತು ಇಂತಹ ಎಲ್ಲ ಉದಾಹರಣೆಗಳೂ

---

6 ಎಂ. ಎ. ಆರ್. (1915). ಪು. 5

ಹದಿನಾಲ್ಕನೇ ಶತಮಾನದ ಘರ್ಷಣೆಗಳ ಫಲವೇ ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಲಾಗದಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವಾದರೂ ಆ ಘರ್ಷಣೆಗಳ ಫಲವಿರಬಹುದು ಎಂದು ಅನುಮಾನಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ.

ಹದಿನಾಲ್ಕನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಯ-ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಪ್ರದೇಶದ ಜೈನರು ಅನುಭವಿಸಿದ ಯಾತನೆ, ಭೀತಿಯ ನೆರಳಲ್ಲಿ ಅವರು ಬದುಕಬೇಕಾಗಿ ಬಂದ ಬವಣೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಂಡ ಬುಕ್ಕ ಅತ್ಯಂತ ನೋವಿನಿಂದ, ಅಷ್ಟೇ ದೃಢವಾಗಿ, ಆದರೆ ಎರಡೂ ಪಂಗಡಗಳ ಮಧ್ಯದ ವಿರಸ ಹೆಚ್ಚಾಗದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ, ಆದರೆ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ತನ್ನ ಹೃದಯಸ್ಪರ್ಶಿ ತೀರ್ಪನ್ನು ಕೊಟ್ಟನು. ಬುಕ್ಕನ ತೀರ್ಪು ಘರ್ಷಣೆಗಳ ಮೊನಚನ್ನು ಮೊಂಡು ಮಾಡಿರಬಹುದು, ಅನಾಹುತಗಳ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ತಗ್ಗಿಸಿರಬಹುದು; ಆದರೆ ಘರ್ಷಣೆಗಳನ್ನು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಿಲ್ಲಿಸಿತೇ ಎಂಬುದು ಅನುಮಾನಾಸ್ಪದ. ಒಂದು ವ್ಯಾಪಾರ ಕೇಂದ್ರವೂ ಆಗಿದ್ದ ಕಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಅವನು ತನ್ನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಅಧಿಕಾರಿಯನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಆ ಅಧಿಕಾರಿ ಇತರ ಕರ್ತವ್ಯಗಳ ಜೊತೆ ಘರ್ಷಣೆಗಳಾಗದಂತೆ, ಜೈನ ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಹಾನಿ ಆಗದಂತೆ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಕರ್ತವ್ಯವನ್ನೂ ನೆರವೇರಿಸಿರಬಹುದು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1386ರ ಶಾಸನವೊಂದು ವಿಜಯನಗರದ ಅಧಿಕಾರಿ ಕಲ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದು ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ.

ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕ ಪದಗಳು

ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗಿರುವ ಕೆಲವು ಪದಗಳ ಅರ್ಥ ಇನ್ನೂ ಪರಿಹಾರವಾಗಿಲ್ಲ. 'ಮೋಷ್ಟಿಕ' ಎಂದರೇನು ತಿಳಿಯದು. 'ತಿರುವಡಿ'ಯೆಂಬುದು ಭಗವಂತನ ಪಾದಗಳನ್ನು ಪೂಜಿಸುವ ಜನರನ್ನು (ಶ್ರೀಪಾದಂ ತಾಂಗಿಗಳ್) ಸೂಚಿಸಬಹುದು. 'ತಣ್ಣೀರವರ್' ಎಂಬುದು ದೇವರ ತೀರ್ಥವನ್ನು ಮೊದಲು ಸ್ವೀಕರಿಸುವ ತೀರ್ಥಗಾರರ್ ಅಥವಾ ಮುದಲ್ ತೀರ್ಥಗಾರರ್ ಇರಬಹುದು; ಅಥವಾ ದೇವರ ಅಭಿಷೇಕಕ್ಕೆ ನೀರು ತರುವ ಸೇವಾಕಾರ್ಯವನ್ನು (ತೀರ್ಥಕೈಂಕರ್ಯಮ್)ಕೈಕೊಂಡವರು ಇರಬಹುದು. 'ತಿರುಪಣಿ'ಯವರು ದೇವಾಲಯದ ಸೇವಕವರ್ಗದವರಿರಬಹುದು. 'ತಿರುಕುಲ' 'ಜಾಂಬವ ಕುಲ'ದವರು ಹರಿಜನರಲ್ಲಿರುವ ಬಲಗೈ ಎಡಗೈ ಪಂಗಡದವರು. ಒಂದು ನಂಬಿಕೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಶ್ರೀರಾಮಪ್ರಿಯ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ತರಲು ದೆಹಲಿಗೆ ಹೋದ ಶ್ರೀರಾಮಾನುಜರಿಗೆ ಸಹಾಯಕರಾಗಿ ಜೊತೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಹರಿಜನರನ್ನು ಅವರು ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ 'ತಿರುಕುಲ'ದವರೆಂದು ಕರೆದರು. 'ತಿರುಕುಲ' ಪದದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಪ್ರಯೋಗವು ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ದೊರಕುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ (ತಮಿಳು ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಯೋಗಗಳೆಲ್ಲ ಈಚಿನವು). 'ಹದಿನೆಂಟು ನಾಡು'

ಎಂಬುದು ಹಿಂದೂಗಳ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವರನ್ನು 'ಭಕ್ತ'ರೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. 'ಆಚಾರ್ಯ', 'ಸಮಯ', 'ಸಾತ್ವಿಕ' ಪದಗಳಿಗಿರುವ ನಿರ್ದಿಷ್ಟಾರ್ಥಗಳನ್ನು, ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಇನ್ನೂ ಕಷ್ಟವಾಗಿದೆ. 'ನಾಲ್ವತ್ತೆಂಟು ಜನ' ಉಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥವೂ ಅಷ್ಟೇ; ಬಹುಶಃ ಅದೊಂದು ಜಾತಿಯ ಅಥವಾ ವೃತ್ತಿಯ ಯಾವುದೋ ಶ್ರೇಣಿಯನ್ನು (guild) ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ಯಾಪನೀಯ (-ಜಾಪುಲಿ-ಆಪುಲಿ) ಸಂಘದ ಒಂದು ಅಪೂರ್ವ ಉಲ್ಲೇಖ

ಜೈನರ ಶ್ವೇತಾಂಬರ, ದಿಗಂಬರ ಪಂಥಗಳೆರಡಕ್ಕೂ ಸಮನ್ವಯದಂತಿದ್ದ 'ಯಾಪನೀಯ' ಎಂಬ ಪಂಥವೊಂದು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಶತಮಾನಗಳವರೆಗೆ ಇದ್ದು, ಕ್ರಮೇಣ ಮರೆಯಾದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಇತಿಹಾಸ ಗುರುತಿಸಿದೆ.[1] ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಭದ್ರಬಾಹು ಭಟಾರರ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಜಾಪುಲಿ ಸಂಘ'ವು ವಾಸ್ತವಿಕವಾಗಿ ಯಾಪನೀಯವೇ ಆಗಿದೆಯೆಂದೂ, 'ಜಾಪುಲಿ' ಎಂಬುದು 'ಯಾಪನೀಯ'ದ ತದ್ಭವವೆಂದೂ ನಾನು ಅನ್ಯತ್ರ ತೋರಿಸಿದ್ದೇನೆ.[2] 'ಜಾಪುಲಿ' ಎಂಬುದೇ 'ಆಪುಲಿ' ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿಯೂ ದೊರಕುತ್ತದೆ ; ಏಕೆಂದರೆ ಸ್ವಯಂಭೂ ಎಂಬ ಅಪಭ್ರಂಶ ಕವಿಯನ್ನು ಅವನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕಾರರು 'ಆಪುಲಿಸಂಘ'ಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನೆಂದು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾರೆ[3] (ಯಾಪನೀಯ – ಜಾಪುಲಿ – ಆಪುಲಿ). ಈ 'ಆಪುಲಿ' ಶಬ್ದವು ನನಗೆ ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಡೆ ಪ್ರಯೋಗವಾಗಿದೆ, ಅದೂ ತೀರ ಅನಿರೀಕ್ಷಿತ ಜಾಗದಲ್ಲಿ. ರಾಘವಾಂಕನ ಸೋಮನಾಥ ಚಾರಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಆದಯ್ಯ ಜೈನರನ್ನು ಭಂಗಪಡಿಸಿದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ಯ ಬಂದಿದೆ :[4]

ನೇಮಿಯಂ ಕೆಡಕುತ್ತಿ ಮಲಧಾರಿಗಳನಿಱಿದು
ಹೇಮಚಂದ್ರನನೊರಸಿ ಮಾಘನಂದಿಯ ಕೊಂದು
ಶ್ರೀಮತಿಗಳಂ ಪಿಡಿದು ತ್ರೈವಿದ್ಯರಂ ತರಿದು ತಾರುಕುಂಡೆಯ ಹಾಯಿಸಿ|
ಭೂಮಿಗೊಱಗಿಸಿ ವರ್ಧಮಾನರಂ ಶ್ರುತಕೀರ್ತಿ
ನಾಮಮಂ ತೊಡೆದು ಪಾರಿಸ ಮಾವನೆಂದು ಕಾ
ಯ್ದಾ ಮೂಲಸಂಘವಾಪುಲಿಸಂಘವೆಂಬುಭಯ ಸಂಘಮಂ ಭಂಗಿಸಿದನು ||

1 ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ-ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯ, ಮೈಸೂರು, 1979. ಪು. 76-9.

2 ಅದೇ. ಪು. 77

3 ಅದೇ.

4 ಸೋಮನಾಥ ಚಾರಿತ್ರ. ಸಂ : ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ ಮತ್ತು ಎಂ.ಎಸ್. ಸುಂಕಾಪುರ. ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಧಾರವಾಡ, 1967. ಪು, 188 (ಸಂಧಿ 5, ಪದ್ಯ 43).

ಆದಯ್ಯ ಸೋಲಿಸಿದನೆಂದು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ('ಪಾರಿಸ ಮಾವ'ನವರೆಗಿನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು–ಪಾರಿಸನು ಆದಯ್ಯನ ಮಾವ) ಜೈನ ವಾಙ್ಮಯದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧರು. ಅವರೆಲ್ಲ ದೊಡ್ಡ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಮತ್ತು ತಪಸ್ವಿಗಳು. ಆದಯ್ಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜೈನರನ್ನು ಸೋಲಿಸಿದ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸುವ ಭರದಲ್ಲಿ, ಆದಯ್ಯನ ಸಮಕಾಲೀನರಾಗಿರದೆ ಅವನಿಗಿಂತ ಎಷ್ಟೋ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ, ತನಗೆ ಗೊತ್ತಿದ್ದ ಹೆಸರುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ರಾಘವಾಂಕ ಒಟ್ಟಿಗೆ ತಂದಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಅವನ ಕೃತಿ ಇತಿಹಾಸವಲ್ಲ, ಕಾವ್ಯ–ಆದ್ದರಿಂದ ಅದೆಲ್ಲವೂ ಕ್ಷಮ್ಯವೇ. ಜೈನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಆದಯ್ಯ ಸೋಲಿಸಿ, ತನ್ನ ಮಾವನಾದ ಪಾರಿಸನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹಾಗೇ ಉಳಿಸಿದ. ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಅವನು ಎರಡು ಜೈನ ಸಂಘಗಳನ್ನು ಸೋಲಿಸುತ್ತಾನೆ. "ಮೂಲ ಸಂಘವಾಪುಲಿಸಂಘವೆಂಬ" ಉಭಯ ಸಂಘಗಳೇ ಅವು. ಸೋಮನಾಥ ಚಾರಿತ್ರದ ಸಂಪಾದಕರು ಈ ಭಾಗದ ಸಾರಾಂಶ ಕೊಡುವಾಗ "ಮೂಲಸಂಘ ಮತ್ತು ಪುಲಿಸಂಘ ಎರಡೂ ಬಣದವರನ್ನು ಭಂಗಿಸುವನು" ಎಂದಿದ್ದಾರೆ.[5] ನ್ಯಾಯವಾಗಿ ಆ ಕಾವ್ಯ ಭಾಗವನ್ನು "ಮೂಲಸಂಘವು ಆಪುಲಿಸಂಘವು ಎಂಬ" ಎಂದು ಬಿಡಿಸಿಕೊಂಡು ಓದಿದರೆ ಅರ್ಥಸರಿಹೋಗುತ್ತದೆ. (ಏಕೆಂದರೆ 'ಪುಲಿಸಂಘ' ಎನ್ನುವ ಸಂಘದ ಹೆಸರು ಜೈನಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸದು). ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದುದು ಮೂಲಸಂಘ ಮತ್ತು ಅದು ದಿಗಂಬರ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿತ್ತು.[6] 'ಆಪುಲಿ'ಯು ಯಾಪನೀಯ ಅಥವಾ ಜಾಪುಲಿ ಸಂಘ. ರಾಘವಾಂಕ ಶ್ವೇತಾಂಬರ ಪಂಥದ ಹೆಸರನ್ನೂ ಹೇಳಬಹುದಿತ್ತು : ಆದರೆ ಅವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಶ್ವೇತಾಂಬರರು ಇರಲಿಲ್ಲ ; ಇದ್ದರೂ ಅವರು ಎಷ್ಟು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾಕರಾಗಿದ್ದರೆಂದರೆ ಅವರ ವಿಷಯ ರಾಘವಾಂಕನಿಗೆ ತಿಳಿದಿರಲಾರದು. (ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೊದಲನೆಯದರ ಸಾಧ್ಯತೆಯೇ ಹೆಚ್ಚು). ಹೀಗೆ, ರಾಘವಾಂಕ ಮೂಲಸಂಘ (ದಿಗಂಬರ) ಮತ್ತು ಯಾಪನೀಯಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೇಳಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಔಚಿತ್ಯವಿದೆ.

ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ 'ಜಾಪುಲಿ', ಸೋಮನಾಥ ಚಾರಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ 'ಆಪುಲಿ' ಎಂಬ ಎರಡೂ ಅಪೂರ್ವ ಪದಗಳು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗದಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯದ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

---

5 ಅದೇ, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ, ಪು. xxvi

6 ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ (ಪೂರ್ವೋಕ್ತ. ಪು, 88).

ಕೃತಿಕಾರನ ಹೆಸರು "ನಾಗನ" ; "ನಾಗವ" ಅಲ್ಲ

ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಮಹತ್ವದ ಆಕರಗಳಾಗಬಲ್ಲುವು ಕನ್ನಡದ ಹಿಂದಿನ ಎಷ್ಟೋ ಗೌಣ ಕೃತಿಗಳು (Minor works); ಆದರಲ್ಲೂ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಯುಗದ ಷಟ್ಪದಿ, ಸಾಂಗತ್ಯ ಕೃತಿಗಳು. ಅಂತಹ ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಕಟಣೆ ಅಥವಾ ಎಲ್ಲ ಹಿಂದಿನ ಕೃತಿಗಳ ಪ್ರಕಟಣೆಗೆ ಬೆಲೆ ಇದೆ. ಈಚೆಗೆ ಶ್ರೀ ಜಿ.ಜಿ. ಮಂಜುನಾಥನ್ ಸಂಪಾದಿಸಿ, ಮೈಸೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ "ಮಾಣಿಕಸ್ವಾಮಿ ಚರಿತ್ರೆ"ಯು ಕೊಲ್ಲಿಪಾಕಿಯ ಮಾಣಿಕ ಜಿನಬಿಂಬದ ಸ್ಥಲಪುರಾಣ : ಇದು ಜೈನಧರ್ಮದ, ಆದರಲ್ಲೂ ಆಂಧ್ರದ ಜೈನಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಸ್ಥಲಪುರಾಣಗಳ ಅಧ್ಯಯನದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಗಣ್ಯ ಕೃತಿಯೇ ಸರಿ. ಇದರ ಕರ್ತೃ "ನಾಗವ" ಎಂದು ಹಿಂದೆ ಕವಿಚರಿತೆಕಾರರು ಹೇಳಿದ ಮಾತನ್ನೇ ಸಂಪಾದಕರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

"ನಾಗವ" ಬಹು ವಿಚಿತ್ರ ಹೆಸರು. ಅದರ ಒಂದು ಭಾಗ "ನಾಗ–"ಎಂದಾದರೆ ಆಗ ಅದು ಸ್ತ್ರೀ ನಾಮದಂತೆ ಕಾಣುವುದೇ ಹೊರತು ಪುರುಷ ನಾಮವಾಗಲಾರದು. ಕೊನೆಯ "–ವ" ಎಂಬುದು, ಅವ್ವದ ಸವೆದ ರೂಪವಾಗಲು ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ಕವಿಯು ಗಂಡಸಾದುದರಿಂದ ("ಸೊಡ್ಡ ಸೆಟ್ಟಿಯ ವರವಧೂ ಚೌಡಾಂಬಿಕಾ ನಂದನನು ನಾಗವನು.") ಆ ಹೆಸರಿನ ರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹಗಳು ಏಳುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಅದು "ನಾಗವು" ಎಂದಿದ್ದರೆ ಅದು ಹಳಗನ್ನಡದ "ನಾಗಮ್ಮನ್" (=ನಾಗಪ್ಪ) ಎಂಬುದರ ಈಚಿನ ರೂಪವೆಂದು ಭಾವಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. "ಭೈರವ", "ಬಸವ" ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳ ಅಂತ್ಯ '–ವ'ವನ್ನು ಬಿಡಿಸಲು ಬರುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವು "ನಾಗವ"ದಂತಹ ಪುರುಷನಾಮಗಳೆಂದು ಹೇಳಲಿಕ್ಕಾಗದು.

ಅದೃಷ್ಟವಶಾತ್ "ನಾಗವ" ಎಂಬ ರೂಪಕ್ಕೆ ಎರಡು ಪಾಠಾಂತರಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ– "ನಾಗಣ" ಮತ್ತು "ನಾಗನ". ಇವುಗಳಲ್ಲಿ "ನಾಗಣ" ಎಂಬುದೇ ಕವಿಯ ಹೆಸರೆಂದು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪಿಲ್ಲವಾದರೂ, ಅದರ ನಿಜವಾದ ರೂಪ "ನಾಗನ" ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. "ನಾಗಣ", "ನಾಗನ" ಎಂದರೆ "ನಾಗಣ್ಣ" ಎಂದೇ ಆದರೂ ಕವಿಯು, ಕೃತಿಯ ಸಂಪಾದಕರು ಊಹಿಸಿರುವಂತೆ, ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ಕೊಲ್ಲಿಪಾಕಿಯ ಪ್ರದೇಶದವನಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುವುದರಿಂದ

"ನಾಗನ" ಎಂಬುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಭಾವ್ಯ ಹೆಸರಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ಕನ್ನಡದ "ಅಣ್ಣ"ಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿಯಾದ ತೆಲುಗಿನ "ಅನ್ನ"ವು ತೆಲುಗು ಹೆಸರುಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ "-ನ" ಆಗುತ್ತದೆ. ನೋಡಿ : ಕೇತನ (ಕೇತ+ನ) : ಪೆದ್ದನ (ಪೆದ್ದ + ನ). ಅದೇ ರೀತಿ, "ನಾಗನ" ಎಂಬುದನ್ನು "ನಾಗ + ನ" ಎಂದೇ ಬಿಡಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

"ನಾಗನ" ಎಂಬುದು ಕನ್ನಡದ ಕೃತಿಕಾರನಿಗೆ ಅನುಚಿತವಾಗುವುದೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಅದೇ ಅರ್ಥದ "ನಾಗಣ" ಎಂದು ಅದನ್ನು ಒಬ್ಬ ಪ್ರತಿಕಾರ ತಿದ್ದಿದ್ದಾನೆ. ಬಹುಶಃ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಪ್ರತಿಕಾರನಿಗೆ "ನಾಗನ" ಎಂಬ ಹೆಸರು ಅರ್ಥವಾಗದೇ ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು "ನಾಗಪ" ಎಂದು ತಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಅಥವಾ "ನಾಗನ" ಎಂಬುದನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ "-ನ" ಎಂಬುದು "-ಪ" ದಂತೆ ಆ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಇದೆ.

ಈಚೆಗೆ ಶೋಧಿಸಿದ ಜೈನಧರ್ಮದ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕುರುಹುಗಳು

ನನ್ನ ಈಚಿನ (1986)ಕಾಲ್ನಡಗೆಯ ಪ್ರವಾಸದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಕಡೆ ಜೈನಧರ್ಮದ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಕಾಣಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲನ್ನು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಗಮನಿಸಿರುವರಾದರೂ ಅವರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದಿರುವ ಕೆಲವನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಜೈನಧರ್ಮದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು ಈ ಲೇಖನದ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿದೆ.

1) ತುಮಕೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ನಿಟ್ಟೂರು, ವಿಟ್ಲ (ಹಟ್ಲ) ಗ್ರಾಮಗಳ ಬಸದಿಗಳ ವಿಷಯ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದಿದೆ. ಕಿಬ್ಬನಹಳ್ಳಿ ಕ್ರಾಸ್ ಸಮೀಪದ ಹಾಲುಗೋಣದಿಂದ ತಿಪಟೂರು ರಸ್ತೆಗೆ ಹೋಗಲು ಒಳದಾರಿಯಿದೆ. ಆ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬಹು ಸುಂದರವಾದ, ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ದೇವಾಲಯವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಮುಂದೆ ಹೋದರೆ ತಿಮ್ಮಲಾಪುರ ಎಂಬ ಹಳ್ಳಿಯ ಊರಿನ ಹೊರಗೆ ಹೊಂಡದ ದಡದ ಜೇವಿನಕಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಮೂರು ಶಿಲ್ಪದ ಕಲ್ಲುಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಸಿಂಹಲಲಾಟವನ್ನು, ಇನ್ನೊಂದರ ಮೇಲೆ ಪದ್ಮವನ್ನು ಹೊಯ್ಸಳ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಕೆತ್ತಲಾಗಿದೆ. ಸಿಂಹಲಲಾಟವಿರುವ ಕಲ್ಲಿನ ಎಡ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ ಜಿನಮೂರ್ತಿಯಿದೆ. ಆ ಮೂರೂ ಕಲ್ಲುಗಳು ಯಾವುದೋ ಭಗ್ನ ಬಸದಿಯ ಅವಶೇಷಗಳೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲೇ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿರುವ ಜಕ್ಕನಹಳ್ಳಿ (< ಯಕ್ಷ ?) ಎಂಬ ಹೆಸರೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿದೆ. ಆ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಶೋಧಿಸಿದರೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕುರುಹುಗಳು ದೊರಕುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

2) ದಾವಣಗೆರೆಗೆ ಸಮೀಪದ ಶಾಮನೂರು (ಹಿಂದೆ 'ಸೆಂಬನೂರ್') ಒಂದು ಜೈನ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಅಲ್ಲಿನ ಶಾಸನವೊಂದು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಈಗ ಆ ಊರಲ್ಲಿ ಜೈನರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿಯ 'ಕೋಟೆ' ಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದ ಒಂದು ಬಸದಿ ಈಗ ಪೂರ್ತಿ ಹಾಳಾಗಿ ಅದರ ಕಂಬಗಳೆಲ್ಲ ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತವಾಗಿ ಬಿದ್ದಿವೆ. ಅದರ ಗರ್ಭಗುಡಿ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ಮಹಾವೀರ ತೀರ್ಥಂಕರನ ದೊಡ್ಡ ವಿಗ್ರಹವಿದೆ. ದಾವಣಗೆರೆಯ ಜೈನರು ಆಗಾಗ ಬಂದು ಆ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಪೂಜೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಮತ್ತು ಆ ವಿಗ್ರಹವಿರುವ ಸಂಗತಿ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಜನಕ್ಕೆಲ್ಲ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಅದನ್ನು ಊರ ಜನ "ಬಸಲಿ ದೇವರು" ಎಂದು ಕರೆಯುವ

ರಲ್ಲದೆ ಅದು ಹೆಣ್ಣು ದೇವರೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ.(ಬಸಲಿ–ಬಸದಿ ?)ಊರಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚಾಗಿರುವ ವೀರಶೈವರು ಅದಕ್ಕೆ ವಿಭೂತಿ ಕುಂಕುಮವನ್ನು ಧರಿಸಿ ತಮ್ಮದೇವರೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಬಸದಿ ಹತ್ತಿರ ಊರಿನ ಮಕ್ಕಳು ಬಂದರೆ ಕೆಮ್ಮು, ನೆಗಡಿ, ತುರಿ, ಜ್ವರ ಅವರನ್ನು ಬಾಧಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದೂ ಬಸಲಿದೇವರಿಗೆ ಬಾಳೆಹಣ್ಣು ನೈವೇದ್ಯ ಮಾಡಿದರೆ ಅವು ನಿವಾರಣೆಯಾಗುತ್ತವೆಂದೂ ಜನರ ನಂಬಿಕೆ. ಶಿವರಾತ್ರಿ ದಿನ ವಿಶೇಷ ಪೂಜೆ, ಪುರಾಣ ವಾಚನ ಉಂಟು. ಕಾರ್ತಿಕದ ದಿನಗಳಂದು ಶಿವ ದೇವಾಲಯಗಳಂತೆಯೇ ಇಲ್ಲೂ ದೀಪ ಉರಿಸಿ ಪೂಜೆ ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಿಂದೆ ಊರಿನ ಜೈನರು ವೀರಶೈವರಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದ ಮೇಲೂ ತಮ್ಮ ಬದಲಾದ ಪರಿಸರಕ್ಕೆ ತಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ನಂಬಿಕೆಯ ದೇವರನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ವಿಧಾನವು ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗೆ ಆಸಕ್ತಿಯ ವಿಷಯವಾದೀತು. ಜನರ ಜೊತೆ ಮಹಾವೀರ ತೀರ್ಥಂಕರನೂ ವಿಭೂತಿ ಧರಿಸಿ ವೀರಶೈವನಾಗಿದ್ದಾನೆ !

ಇಂತಹುದೇ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನ ತಿಪಟೂರಿನ ಬಳಿ ಇದೆಯೆಂದು ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. (ಅಲ್ಲಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಹೋಗಲಾಗಿಲ್ಲ).

3) ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯಲ್ಲೂ ಹಲವಾರು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೋಗಳಿಯಲ್ಲಿ ಹನ್ನೊಂದನೇ ಶತಮಾನದ ಬಸದಿಯು ಹಾಳಾಗಿ ಈಗ ಕಂಬಗಳೂ ಮೇಲ್ಛಾವಣಿಯ ಕೆಲಭಾಗವೂ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿವೆ. ನವರಂಗದ ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲೆಲ್ಲ ಜೈನವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತಿದೆ ; ಅಡ್ಡಪಟ್ಟಿಕೆಗಳ ಮೇಲೆಲ್ಲ ಜೈನ ವಿಗ್ರಹಗಳಿವೆ. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಚೆನ್ನ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥ ದೇವರು ಎಂದು ಕರೆದಿರುವ ಹತ್ತು ಅಡಿ ಎತ್ತರದ ಭವ್ಯ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಈಗ ಜನ 'ಬಸದಿ ದಿಣ್ಣೆಪ್ಪ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ ; ಮಳೆ ಬಾರದಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೆ ಪೂಜೆಯೇ ಹೊರತು ಉಳಿದಂತೆ ಜನ ಆ ಕಡೆ ಗಮನವನ್ನೇ ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಊರ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ವೀರಭದ್ರ ದೇವಾಲಯವು ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಬಸದಿಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ. ಶ. 1502ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಅದು ವೀರಭದ್ರ ದೇವಾಲಯವಾಗಿ ಮಾರ್ಪಾಟಾಗಿತ್ತು ; ಏಕೆಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. 1502ರ ಕಾಲದ ಒಂದು ಶೈವಶಾಸನ ದೇವಾಲಯದ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿದೆ. ವೀರ ಭದ್ರನ ವಿಗ್ರಹದ ಪೀಠದ ಮೇಲಿನ ಶಾಸನ ಜೈನಶಾಸನವಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ಬಾಗಿಲುವಾಡದ ಮೇಲೆ ಸುಣ್ಣ ತುಂಬಿರುವ ಚಿಕ್ಕ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತಿದೆ. ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ, ದೇವಾಲಯದ ಮುಂದೆ ಐದು ಜಿನವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತಿರುವ ಒಂದು ಭಗ್ನಶಿಲೆ ಬೀದಿಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದಿದೆ. ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥನ ಭಗ್ನಬಸದಿಯ ಪಕ್ಕದ ಒಂದು ಗೂಡಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಣ್ಣಿನ ತಲೆಯ ಸುಂದರ ಶಿಲ್ಪವಿದೆ ; ಅದು ಜೈನದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ವಿಗ್ರಹದ ತಲೆ ಇರಬೇಕು.

4) ಕೋಗಳಿಯಿಂದ ಮೂರು ಕಿಲೋಮೀಟರ್ ದೂರದಲ್ಲಿ ಒಂದುಲಂಬಾಣಿ ತಾಂಡವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿಂದ ಹಗರಿಬೊಮ್ಮನಹಳ್ಳಿಗೆ ಹೋಗುವ ಕಾಲುದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಮಾಲ್ವಿ ಎಂಬ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಗ್ರಾಮವಿದೆ. ಆ ಊರಿನ ಹನುಮಂತ ದೇವರ ಗುಡಿಯ ಬದಿಯಲ್ಲಿ, ಬೀದಿಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ನಾಲ್ಕಡಿ ಎತ್ತರದ ಒಂದು ಕರಿಯ ಕಲ್ಲಿದೆ. ಅದರ ಬಲಕ್ಕೆ, ಕುಳಿತಿರುವ ಗಂಡಿನ ಮತ್ತು ಎಡಕ್ಕೆ ಅದೇ ಭಂಗಿಯಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಚಿತ್ರಗಳೂ ಇವೆ.ಈಗ ಆ ಊರಿನಲ್ಲಿ ಯಾವ ಜೈನರೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಕೋಗಳಿಗೆ ಐದು ಮೈಲಿ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ಆ ಊರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜೈನರು ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ಶಿಲೆಯ ಮೇಲೆ ಯಾವ ಲಿಪಿಯೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅದೊಂದು ನಿಸಿದಿ ಕಲ್ಲು ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನ ಕಾಣಿಸದು. ನಿಸಿದಿ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ವ್ಯಾಸಪೀಠದ ಮೇಲೆ ಪುಸ್ತಕ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಓದುತ್ತಿರುವ ಒಬ್ಬ ಜೈನಗುರುವಿನ ಚಿತ್ರಣವಿರುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನದು ನಿಸಿದಿಕಲ್ಲು ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲು ಆಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳುಂಟು. ಸತ್ತವರು ಜೈನ ದಂಪತಿಗಳಾದ್ದರಿಂದ ಮಧ್ಯೆ ಜೈನವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಕೆತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, ಅದೊಂದು ಜೈನಧರ್ಮದ ಕುರುಹು ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ನಿಶ್ಚಿತ.

5) ಹಂಪೆಯ ಹೇಮಕೂಟದ ಮೇಲಿನ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಕಾಲದ ದೇವಾಲಯ ಗಳನ್ನು 'ಜೈನ ದೇವಾಲಯ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯಲು ಏನು ಕಾರಣವೋ ತಿಳಿಯದು : ಎಲ್ಲೂ ಜೈನ ಕುರುಹುಗಳಿಲ್ಲ ; ಅದರ ಬದಲು, ನರಸಿಂಹ, ಗಣೇಶನ ವಿಗ್ರಹ ಗಳು ಗೋಪುರದ ಮೇಲೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ.

ಈ ಚಿಕ್ಕ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕೆಲವು ಹೊಸ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದೇನೆ.ಹರಪನಹಳ್ಳಿಗೆ ಎಂಟು ಮೈಲಿ ದೂರದಲ್ಲಿರುವ ನಂದಿ ಬೇವೂರಿ ನಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜೈನ ಶಾಸನವನ್ನು ನಾನು ಗಮನಿಸಿರುವೆನಾದರೂ ಅದು ಪ್ರಕಟ ವಾಗಿರುವುದು ಆಮೇಲೆ ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿತು ಆ ಊರಿನ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಮೂರು ಶಾಸನಗಳು (ಅವು ಜೈನ ಅಲ್ಲ) ಅಪ್ರಕಟಿತ. ಕೋಗಳಿ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಸಮೀಕ್ಷೆ ನಡೆಸಿದರೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಜೈನ ಕುರುಹುಗಳು ಸಿಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಶಾಮನೂರಿನ ಶಾಸನ, ತೀರ್ಥಂಕರ ವಿಗ್ರಹಗಳ ಜೊತೆ ಸಮೀಪದ ಬೇತೂರಿನಲ್ಲಿ ಎರಡು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ದೊರಕಿದ ಎರಡು ಜಿನವಿಗ್ರಹಗಳ ವಿಷಯವನ್ನೂ, ಶಾಮನೂರಿಗೆ ಇಪ್ಪತ್ತು ಮೈಲಿ ದೂರದ ಚನ್ನಗಿರಿ ತಾಲೂಕಿನ ಬಸವಾಪಟ್ಟಣ ಮತ್ತು ಸಿದ್ಧನ ಮಠಗಳಲ್ಲಿ ಈಚೆಗೆ ದೊರಕಿದ ಜೈನವಿಗ್ರಹಗಳ ವಿಷಯವನ್ನೂ ಸೇರಿಸಿ ದಾವಣಗೆರೆ ಪ್ರದೇಶದ ಜೈನಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆಯೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಬರೆಯಬಹುದು.ಅದು ಬೇರೊಂದು ಬರಹದ ವಿಷಯವೇ ಆಗುತ್ತದೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ–ಪ್ರೊ. ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯನವರ ವಾದ ಎಷ್ಟು ದೃಢ ?

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಗೆ ಕೈ ಹಾಕಿದವರಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರೇ ಮೊದಲಿಗರೆಂದೂ, ಅವರು ಬರೆದಿರಬಹುದಾದ ಗ್ರಂಥಗಳು ಬೌದ್ಧ ವಿರೋಧಿಗಳಿಂದ ನಾಶವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಈ ದಿನ ಅವು ನಮಗೆ ಲಭ್ಯವಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ (ದಿ) ಪ್ರೊ. ಟಿ. ಎಸ್. ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯನವರು ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಅವರಿಗೆ ಆಧಾರವಾಗಿರುವ ಅಂಶಗಳು ಹೀಗಿವೆ.

1. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿತ್ತೆಂದು ಹೇಳಲು ಆಧಾರಗಳಿವೆ.

2. ಬೌದ್ಧರು ಇಲ್ಲಿಯ ಜನರನ್ನು ತಮ್ಮ ಧರ್ಮದತ್ತ ಆಕರ್ಷಿಸಲು ದೇಶಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ (ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ) ಕೃತಿರಚನೆ ಮಾಡಿರಬೇಕು. ತಮಿಳಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರು ರಚಿಸಿದ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ಸೇರಿದೆ, ಮತ್ತು ಅದು ಈಗಲೂ ಲಭ್ಯವಾಗಿದೆ.

3. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ನಶಿಸಿದ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಅವರು ಬರೆದಿರಬಹುದಾದ ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳೂ ನಾಶವಾದುವು. ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿ ಜೈನ ಧರ್ಮವು ಹಿಂದೆ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದು, ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹುಟ್ಟಿರಬಹುದಾದ ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯವು ನಾಶವಾಗಿ ಹೋಗಿರುವಂತೆ, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ್ದ ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ನಾಶವಾಯಿತು. ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕುಮಾರಿಲ ಭಟ್ಟನು (ಇವನು ಆಂಧ್ರದವನು) ಏಳು ಎಂಟನೇ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ಯುದ್ಧವನ್ನೇ ಹೂಡಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾದನು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಜೈನ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಆಶ್ರಯ ನೀಡಿದ್ದ ಗಂಗ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ ದೊರೆಗಳು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯದಂತೆಯೇ ಜೈನ ಸಾಹಿತ್ಯವೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತಿತ್ತು.[1]

ಮೇಲಿನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಅನುಮಾನಗಳನ್ನು (inferences) ಆಧರಿಸಿದ

---

1 ಟಿ.ಎಸ್. ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯ : ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಮತ್ತು ಇತರ ಲೇಖನಗಳು. ಮೈಸೂರು. 1958. ಪು. 16-18

ಊಹೆಗಳಿವೆಯೇ ಹೊರತು, ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯವಿದ್ದಿತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿಯ ವರೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಬಗೆಯ ಖಚಿತ ಆಧಾರವೂ ದೊರಕಿಲ್ಲ. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಿರುವ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಎಂಬ ಕವಿಯ ಹೆಸರನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅವನು ಬೌದ್ಧನಿರ ಬೇಕು ಎಂದು ಹೇಳುವ ಮನಸ್ಸಾದರೂ ಹೆಸರುಗಳು ದಿಕ್ಕು ತಪ್ಪಿಸುವ ಆಧಾರಗಳಾಗಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಹಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಶ್ರೀ ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯನವರ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಈಗ ನಾವು ಹೆಚ್ಚು ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಸಹಾಯ ದಿಂದ ಹೆಚ್ಚು ಖಚಿತವಾಗಿ ಮಾತನಾಡುವ ಅನುಕೂಲದಲ್ಲಿರುವುದರಿಂದ ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶಿಸುವುದು ಉಚಿತವಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿ ಮೂರು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ಮುಖ್ಯ : ಬೌದ್ಧಧರ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿತ್ತು ? ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಯಾವಾಗ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ ಆರಂಭವಾಯಿತು ? ಒಂದು ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದರೆ ಆ ಧರ್ಮದವರು ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಕೃತಿರಚನೆ ಮಾಡಿರಲೇಬೇಕೆ ?

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರನೆಯದಕ್ಕೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಬಹುದು : ಯಾವುದೇ ಧರ್ಮ ಪ್ರಚಾರದಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಆ ಧರ್ಮೀಯರು ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ (ಕೃತಿರಚನೆ) ಮಾಡಿಯೇ ಇರುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕಾಳಾಮುಖರೂ ಲಕುಲೀಶ ಪಾಶುಪತರೂ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಬಹಳ ಪ್ರಬಲರಾಗಿದ್ದು ನೂರಾರು ದೇವಾಲಯಗಳ ನಿರ್ಮಾಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದರೂ ಅವರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಏನೂ ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನಾಥಪಂಥದ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿದ್ದರೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅವರೂ ಏನೂ ಬರೆದಿಲ್ಲ. ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲೋ ಅಥವಾ ಅದಕ್ಕೂ ಸ್ವಲ್ಪ ಮುಂಚೆಯೋ ಇಸ್ಲಾಮ್ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದರೂ ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಮುಸ್ಲಿಮರೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಏನೂ ಬರೆಯಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರಿದ್ದರೂ ಅವರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ ಮಾಡಿರಲೇಬೇಕೆಂಬ ಊಹೆ ದುರ್ಬಲವಾದುದು.

ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿತ್ತು? : ಉತ್ತರ ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿದೆ–ಅದು ಎಂದೂ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಶೋಕನ ಹತ್ತು ಶಾಸನಗಳು (ಬ್ರಹ್ಮಗಿರಿ 1, ಸಿದ್ದಾಪುರ 1, ಜಟಂಗರಾಮೇಶ್ವರ 1, ಕೊಪ್ಪಳ 2, ಮಸ್ಕಿ 1, ನಿಟ್ಟೂರು 2, ಉದಗೋಳ 2,) ಸನ್ನತಿ, ಬನವಾಸಿ, ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ, ಡಂಬಳ, ಕೋಳಿವಾಡ, ಚಿಕ್ಕಿಂಡಿ, ಕದರಿ, ತೇರದಾಳ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಕೆಲವು ಜಾಗ ಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕಿರುವ ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ಶಿಲ್ಪಗಳು, ಸನ್ನತಿ ಬನವಾಸಿ ಇವೇ ಕೆಲವೆಡೆ ಕಾಣಿಸುವ ವಿಹಾರಗಳ ಅವಶೇಷಗಳು, ಸಮಯಪರೀಕ್ಷೆ, ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತೆ, ವಚನಗಳು ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ಸಾಹಿತ್ಯಕ

ಉಲ್ಲೇಖಗಳು. ಇವು ಕ್ರಿ.ಪೂ. 3ನೇ ಶತಮಾನದಿಂದ ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ದೊರಕಿರುವ ಅವಶೇಷಗಳು ಅಥವಾ ಕುರುಹುಗಳು.[2] ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ನೆಲೆವೀಡುಗಳು (ಉದಾ.ಗೆ ಮಾಗಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಕಲ್ಯ) ಇದ್ದಿರಬಹುದೇ ಹೊರತು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು "ಬಹುಶಃ ಯಾವಾಗಲೂ ಪ್ರಬಲ ಧರ್ಮವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ."[3]

"ಕನ್ನಡ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಮತವು ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದ ಕಾಲದಿಂದ–ಎಂದರೆ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. ಆದಿ ಭಾಗದಿಂದಲೂ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥರಚನೆ ಯಾಗುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ಟಿ ಎಸ್. ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯನವರು.[4] ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. ಆರಂಭದಿಂದ ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಸಾಕಷ್ಟು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಯುದ್ದಿತೆಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಕಷ್ಟು ಆಧಾರಗಳಿವೆ. ಆದರೆ ಭಾಷೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಮಾನಾರ್ಥಕಗಳಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯವಿದ್ದರೆ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಭಾಷೆಯಿದ್ದಿರಲೇಬೇಕು ; ಒಂದು ಭಾಷೆ ಇದೆ ಎನ್ನುವ ಕಾರಣಕ್ಕೆ ಅದರಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಂಥಿಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹುಟ್ಟಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲಾಗುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ ವಾಗಿದೆ. ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. 450ರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಹಲ್ಮಿಡಿ ಶಾಸನ ದೊರಕಿದ್ದರೂ ಅದೊಂದೇ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯರಚನೆಯಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಎಂದಿನಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆ ಆರಂಭವಾಗಿರಬಹುದೆಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಸಾಧಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಲು ನಡೆದಿರುವ ಏಕೈಕ ಪ್ರಯತ್ನವೆಂದರೆ ಬಹುಶಃ ನನ್ನದೇ. ಉಳಿದುವು ಬಹುತೇಕ ಭಾವುಕತೆ ಅಥವಾ ಅತಿಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನವಲಂಬಿಸಿದ ಆಧಾರರಹಿತ ಹೇಳಿಕೆಗಳೆಂದು ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ. ಶಾಸನಗಳ ಕಾವ್ಯಮಯ ಶೈಲಿ, ಪ್ರಾಸನಿಯಮಗಳು, ಬಾದಾಮಿಯು ಚಾಲುಕ್ಯರ ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿದ್ದುದು, ಅಲ್ಲಿಯ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆ ಕನ್ನಡದ ಶಿಷ್ಟಪ್ರಭೇದ ವಾಗಿದ್ದುದು ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಆಧಾರಗಳನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಏಳನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ (ಬಾದಾಮಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ) ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಯು ಕಾವ್ಯ ಆರಂಭವಾಯಿತೆಂದು ನಾನು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ.[5] ಬಾದಾಮಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ

---

2 ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ : ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ. ಮೈಸೂರು. 1979. ಪು. 115-22

3 ಅದೇ. ಪು. 122

4 ಪೂರ್ವೋಕ್ತ. ಪು. 18.

5 ವಿವರಗಳಿಗೆ, ನೋಡಿ : ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : 'ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ.' ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗ, ಐಬಿಎಚ್ ಪ್ರಕಾಶನ. 1973. ಪು. 4-15. ಈ ವಿಷಯವಲ್ಲಿ ನನ್ನ 'ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ' ಎಂಬ ಬರಹವನ್ನು (ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ. ಸಂಪುಟ 2. ಬೆಂಗಳೂರು) ನೋಡಿ.

ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಎಲ್ಲೂ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧರು–ಜೈನರಂತೆ ವೈದಿಕರಂತೆ–ಕೃತಿ ರಚನೆಗೆ ಕೈ ಹಾಕಿದ್ದರೆ, ಮುಂದೆಯೂ ಮುಂದುವರಿದ ಅದೇ ಧರ್ಮದ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಬರೆದಿರಬಹುದಾದ ಕೆಲವು ಕೃತಿಗಳಾದರೂ ದೊರಕುತ್ತಿದ್ದುವು. ಕವಿರಾಜಮಾರ್ಗಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಕೃತಿಗಳು ನಾಶವಾಗಿರಬಹುದು ; ಆದರೆ ಬಳಿಕ ಹುಟ್ಟಿದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಾದರೂ ಬೌದ್ಧರವು ಇದ್ದು ಉಳಿದು ಬರುತ್ತಿದ್ದವು. "ಬೌದ್ಧಮತ ಪ್ರಾಬಲ್ಯವು ನಾಶವಾದಂದಿನಿಂದ ಜೈನರೂ, ವೈದಿಕಮತಾನುಸಾರಿಗಳಾದ ಕವಿಗಳೂ ಗ್ರಂಥರಚನೆ ಮಾಡಿದರು" ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯನವರು.[6] ನನ್ನ ಖಚಿತವಾದವೇನೆಂದರೆ ಅದು ಎಂದೂ ಪ್ರಬಲವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ.

ಈ ಒಟ್ಟು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಒಂದು ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯಾತರ ಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದು, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಕೇಂದ್ರಗಳನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದೇ ಹೊರತು, ಅದು ರಾಜರಿಂದ ಪೋಷಣೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಪಡೆಯುವಂತಹ ಧರ್ಮ ಎಂದೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಬೌದ್ಧ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥರಚನೆಗಾಗಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ರಚನೆಗಾಗಲಿ ಎಂದೂ ಯತ್ನಿಸಲಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾಗಿದೆ. "ಬಹುಶಃ ಬೌದ್ಧರೇ ಕನ್ನಡ ಭಾಷೆಗೆ ಆದಿಕವಿಗಳು" ಎಂಬ ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯನವರ ಹೇಳಿಕೆಯು ಆಕರ್ಷಕವಾಗಿರುವಷ್ಟು ವಾಸ್ತವವಾಗಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

---

6 ಪೂರ್ವೋಕ್ತ. ಪು. 18.

ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯ ತಾರಾಭಗವತಿ ವಿಗ್ರಹ ಮತ್ತು "ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತೆ"ಯ ರಚನಾ ಕಾಲ

ಶಾಂತಿನಾಥನ "ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತೆ"ಯ ಕಾಲ ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1060 ಎಂದು ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ತೀರ್ಮಾನಿಸಿದ್ದಾರೆ.[1] ಅದಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೊಡುವ ಮೂರು ಆಧಾರಗಳು ಹೀಗಿವೆ.

1) ಶಾಂತಿನಾಥನೇ ಬರೆದಿರುವ ಕ್ರಿ.ಶ. 1068ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ತನ್ನ "ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತೆ" ಕಾವ್ಯದ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಆ ಕಾವ್ಯದ ಕಾಲ 1068ಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

2) ಶಾಂತಿನಾಥನ ಅಧಿಪತಿ ಬನವಸೆ ನಾಡಿನ ಮಹಾ ಮಂಡಳೇಶ್ವರ ಲಕ್ಷ್ಮಣರಾಜ. ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕವಿ ಅವನನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ಕೀರ್ತಿಸಿದ್ದರೂ ತನ್ನ "ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತೆ"ಯಲ್ಲಿ ಅವನನ್ನು ಎಲ್ಲಿಯೂ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿಲ್ಲದಿರುವುದರಿಂದ, ಅವನು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಾಗ ಲಕ್ಷ್ಮಣರಾಜನ ಆಶ್ರಯಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ. ಶಾಸನಾಧಾರದ ಮೇಲೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣರಾಜ ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1065ರಲ್ಲಿ ಬನವಸೆ ನಾಡಿಗೆ ಅಧಿಕಾರಿಯಾಗಿ ಬಂದನೆಂದು ಹೇಳಲವಕಾಶವಿರುವುದರಿಂದ "ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತೆ"ಯು ಕ್ರಿ.ಶ. 1065 ಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ರಚಿತವಾಗಿರಬೇಕು.

3) ನಗರದ 57ನೇ ಶಾಸನದಲ್ಲಿನ ದಿವಾಕರಣಂದಿ ಸ್ತುತಿ ರೂಪವಾದ ಪದ್ಯಕ್ಕೂ "ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತ"ದ 1.26 ನೆಯ ಪದ್ಯಕ್ಕೂ ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಎದ್ದು ಕಾಣುವ ಸಾಮ್ಯ ಆಕಸ್ಮಿಕವಲ್ಲ. ನಗರದ ಶಾಸನ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. 1062 ಎಂದು ಹೇಳಲವಕಾಶವಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು "ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತ"ದ ಪದ್ಯದ ಪ್ರಭಾವ ನಗರದ ಶಾಸನ ಕವಿಯ ಮೇಲೆ ಆಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ, "ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತ"ದ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. 1061ಕ್ಕೆ ಹಿಂದೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾರಣ, "ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತ"ದ ಕಾಲವನ್ನು ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1060 ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಬಹುದು.

---

1 ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತಂ (ಸಂ: ಟಿ.ಎಸ್. ಶಾಮರಾವ್ ಮತ್ತು ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್, ಶಿವಮೊಗ್ಗ, 1954). ಪು. X

"ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತ"ದ ರಚನಾಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. 1068ಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನದು ; ಆದರೆ ಬಹು ಹಿಂದಿನದಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆದರೆ ಎಷ್ಟು ಹಿಂದೆ ? ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರ ವಾದದ ದುರ್ಬಲಾಂಶವೆಂದರೆ, "ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತೆ"ಯಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ರಾಜನ ಉಲ್ಲೇಖವಿರದ ಕಾರಣ, ಆಗ ಇನ್ನೂ ಕವಿ ಅವನ ಆಶ್ರಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ ವೆಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಆ ವಾದವನ್ನು ಈಗ ಪರೀಕ್ಷಿಸೋಣ. ಪಂಪ ತನ್ನ "ಆದಿಪುರಾಣ"ದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೂ ತನ್ನ ಪೋಷಕ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಹೆಸರು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ತನ್ನ ಬಿರುದಾದ "ಕವಿತಾ ಗುಣಾರ್ಣವ" ಎಂಬುದನ್ನು ಅವನು ಅಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ[2], "ಗುಣಾರ್ಣವ"ನಾದ ಅರಿಕೇಸರಿ ಕೊಟ್ಟ ಬಿರುದು ಅದಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅವನು "ಆದಿಪುರಾಣ" ಬರೆಯುವ ಕಾಲಕ್ಕಾಗಲೇ ಅರಿಕೇಸರಿಯ ಆಶ್ರಯಕ್ಕೆ ಬಂದಿದ್ದನೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆ ಕಾರಣ, "ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತ"ದಲ್ಲಿ ಲಕ್ಷ್ಮಣರಾಜನ ಹೆಸರು ಬರದಿದ್ದರೆ ಕವಿಯು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ರಾಜನ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ಪಡೆದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದಾಗಿ ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ.

ಈಗ ನಗರದ ಶಾಸನದ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಬರೋಣ. ತೇದಿಯಿಲ್ಲದ ನಗರ 57ನೇ ಶಾಸನವನ್ನು ಬರೆದವನು "ಮಲ್ಲ" ಎಂಬ ಕವಿ.[3] ಅವನೂ ಕ್ರಿ.ಶ. 1062 ರಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ನಗರ 58ನೇ ಶಾಸನ ಬರೆದ ಮಲ್ಲಿನಾಥನೂ ಅಭಿನ್ನರಿರಬಹುದು. ಎರಡೂ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಸಮಾನ ಪದ್ಯಗಳುಂಟು. ಆದರೆ, 58ನೇ ಶಾಸನದ ಕಾಲವನ್ನೇ ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು 57ನೇ ಶಾಸನಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಏನೂ ಆಧಾರವಿಲ್ಲ. ಆ ಮಾತು ಹಾಗಿರಲಿ. ಆದರೆ ನಗರ 57 ರಲ್ಲಿರುವ ದಿವಾಕರಣಂದಿ ಸ್ತುತಿರೂಪವಾದ "ಚಾರು ಚರಿತ್ರರೀ ದೊರೆಯಾರೆನಿಪೊಳ್ಪಿನ...." ಎಂಬ ಪದ್ಯಕ್ಕೂ "ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತ"ದ 1.26ನೆಯ ಪದ್ಯಕ್ಕೂ ಶೈಲಿ ಮತ್ತು ಪದ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ "ಇರುವ ನಿಕಟ ಸಾಮ್ಯ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದುದಲ್ಲವೆಂದು", ಮಲ್ಲಿನಾಥನು "ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತ"ದ ಆ ಪದ್ಯವನ್ನು ಅನುಕರಿಸಿರುವುದರಿಂದ "ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತ"ವು ಕ್ರಿ.ಶ. 1062 ಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆ ರಚಿತವಾಯಿತೆಂಬ ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರ ವಾದವು ನನಗಿನ್ನೂ ಅರ್ಥವಾಗಿಲ್ಲ. ಶಾಸನದ ಪದ್ಯ ಹೀಗಿದೆ :

---

2 "ಇದು ನಿಚ್ಚಂ ಪೊಸತರ್ಣವಂಬೊಲತಿಗಂಭೀರಂ ಕವಿತ್ವಂ । ಜಗಕ್ಕದಱಿಂದಂ ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವನಿಳಾಲೋಕೈಕವಿಖ್ಯಾತನಭ್ಯುದಯಪ್ರಾಪ್ತಿನಿಮಿತ್ತಂ ..." (ಆದಿಪುರಾಣ, 1.26). ಆಶ್ವಾಸಾಂತ್ಯದ ಗದ್ಯ "ಕವಿತಾಗುಣಾರ್ಣವಪ್ರಣೀತ-ಮಪ್ಪ ಆದಿಪುರಾಣದೊಳ್" ಎಂಬುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಿ.

3 ಈ ಶಾಸನದ ಕಾಲ ಬಿ.ಎಲ್. ರೈಸ್ ಪ್ರಕಾರ ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1077.

ಚಾರುಚರಿತ್ರರ್ ದೊರೆಯರಾರೆನಿಸಿಪೊಳ್ಪಿನ ಚಂದ್ರಕೀರ್ತಿ ಭ
ಟ್ಟಾರಕರಗ್ರಶಿಷ್ಯರಘಹಾರಿಗಳಾರ್ಹತತತ್ತ್ವವಸ್ತು ವಿ
ಸ್ತಾರಕರಂಗಜಾರಿಗಳಶೇಷ ವಿಶೇಷಗುಣಾವಳೀಮನೋ
ಹಾರಿಗಳೆಂಬಿನಂ ನೆಗಳ್ದರಲ್ತೆ ದಿವಾಕರಣಂದಿ ಸೂರಿಗಳ್ ||

"ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತ"ದ ಪದ್ಯ (1.26) ಹೀಗಿದೆ :

ಕ್ಷಮೆ ಮೆಯ್ ಮಾರ್ದವಮೋಜೆ ಸಾಜಮುಳಪಟ್ಟಿರ್ದಾರ್ಜವಂ ಸೈಪು ಶೌ
ಚಮುದಾತ್ತಸ್ಥಿತಿ ನಿತ್ಯಮೊಂದಿದಜಿತಂ ತ್ಯಾಗಂ ಲಸತ್‌ಕೀರ್ತಿ ಸಂ
ಯಮುಮಾಚಾರಗುಣಂ ತಪಂ ಛಲಮಕಿಂಚನ್ಯಂ ನಯಂ ಬ್ರಹ್ಮಚ
ರ್ಯ [ಮೆ] ಮಾನೋನ್ನತಿ ವರ್ಧಮಾನಮುನಿಗಕ್ಕುಂ ಪೆಜರ್ಗಕ್ಕುಮೇ||

ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಯಾವುದೇ ರೀತಿಯ ಹೋಲಿಕೆಯೂ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಒಂದು ವೇಳೆ 1.26 ಎಂಬುದು ಅಚ್ಚಿನ ತಪ್ಪಾಗಿರಬಹುದಾಗಿದ್ದರೂ, "ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತ"ದ ಪ್ರಥಮಾಶ್ವಾಸದ ಯಾವುದೇ ಪದ್ಯಕ್ಕೂ ಮೇಲಿನ ಶಾಸನದ ಪದ್ಯಕ್ಕೂ ಹೋಲಿಕೆ ಇರುವುದು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ನಗರ 57ನೇ ಶಾಸನಕ್ಕೆ 58ನೇ ಶಾಸನದ ಕಾಲವನ್ನು ಆರೋಪಿಸಿದ್ದು, ಎರಡು ಪದ್ಯಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲದ ಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದ್ದು ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರಿಗೆ ಅರಿಯದೆ ಆದ ಅಚಾತುರ್ಯಗಳೆಂದೇ ನನ್ನ ಭಾವನೆ. ಆ ಕಾರಣ, ಸು ಕ್ರಿ.ಶ. 1060 ಎಂಬ ಅವರು "ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತೆ"ಗೆ ಕೊಟ್ಟ ಕಾಲವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಗಮನಿಸದೆ, ಈಗ ಕಾಲನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬೇರೇನಾದರೂ ಆಧಾರಗಳಿವೆಯೇ ಎಂಬುದರತ್ತ ಗಮನ ಹರಿಸೋಣ.

ಕವಿ ಶಾಂತಿನಾಥನು ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನ ಆಧೀನದಲ್ಲಿದ್ದ ಬನವಸೆ 12000 ನಾಡಿಗೆ ವಿತ್ತಾಧಿಕಾರಿಯಾಗಿದ್ದ.[4] ಬನವಸೆ ನಾಡಿನ ರಾಜಧಾನಿ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ, ಮತ್ತು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಶಾಂತಿನಾಥ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯ ನಿವಾಸಿ. ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಜೈನನಾದ ಶಾಂತಿನಾಥನು ಶಾಂತಿ ತೀರ್ಥಂಕರನ ಬಸದಿಯನ್ನು ಕಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡದ್ದರ ಮೇರೆಗೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣನು ಆ ಬಸದಿಯನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿಕೊಡುತ್ತಾನೆ.-ಅದನ್ನು ಹೇಳುವ ಶಾಸನವೇ ಶಾಂತಿನಾಥ ವಿರಚಿತ, ಕ್ರಿ.ಶ. 1068ರ ಶಿಕಾರಿಪುರ 136ನೇ ಶಾಸನ. ವಿತ್ತಾಧಿಕಾರಿಯೂ ರಾಜ್ಯದ ಪ್ರಮುಖ ಅಧಿಕಾರಿಯೂ ಮಂತ್ರಿಯೂ ಆಗಿದ್ದ ಶಾಂತಿನಾಥನಿಗೆ[5] ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ

4 ಆ ಕಾರಣ, ಲಕ್ಷ್ಮಣನನ್ನು ಅವನ ಪೋಷಕನೆಂದು ಕರೆಯುವುದೂ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಕವಿಯು ಲಕ್ಷ್ಮಣನ ಕೈಕೆಳಗಿನ ಅಧಿಕಾರಿಯೇ ಹೊರತು, ಪೊನ್ನ ರನ್ನರಂತೆ ಮಹಾಮಂಡಲೇಶ್ವರನ 'ಆಶ್ರಯ'ದಲ್ಲಿದ್ದ ಕವಿಯಲ್ಲ.

5 Epigraphia Carnatica. VII, SK. 136, 1068 A.D.(ರೈಸ್ ಆವೃತ್ತಿ)-"ಇರೆ ಬನವಸೆ ಪನ್ನಿರ್ಚ್ಛಾಸಿರಕ್ಕೆ ಮುತ್ತಾರ್ಥಾಧಿಕಾರಿಯುಂ ಕಾರ್ಯಧುರಂಧರನುಂ ತದ್ರಾಜ್ಯ ಸಮುದ್ಧರಣನುಮೆನೆ ನೆಗಳ್ದ ಮಂತ್ರಿ ಮಂತ್ರಿನಿಧಾನಂ".

ನಗರದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ಘಟನೆಗಳೂ ತಿಳಿದಿರುತ್ತಿದ್ದುವು. ಅವನು ಬರೆದಿರುವ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ[6] ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ ನಗರದಲ್ಲಿ ಜೈನ, ಶೈವ, ಬೌದ್ಧ, ವೈಷ್ಣವ ಮತಗಳಿದ್ದ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುತ್ತದೆ. ("ಚಂಚಚ್ಚಾಮೀಕರ ರತ್ನಾಂಚಿತ ಜಿನ ರುದ್ರ ಬುದ್ಧ ಹರಿ ವಿಪ್ರಕುಳೋ....ಹ ಸಂಕುಳದಿಂದ ಪಂಚಮಠ ಸ್ಥಾನಮೆನಿಸುಗುಂ ಬಳಿ ನಗರಂ"). ಹನ್ನೊಂದನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕಡಿಮೆ ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಾದರೂ ಇದ್ದ ಬೌದ್ಧ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾಗಿದ್ದಿತು. ಅಲ್ಲಿನ ಎರಡು ಶಾಸನಗಳು[7] ಆ ಊರಿನಲ್ಲಿನ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1065ರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಶಿಕಾರಿಪುರ 170ನೇ ಶಾಸನದ ಪ್ರಕಾರ "ಸಾವಾಸಿಗಳಧಿಷ್ಠಾಯಕ" ನಾಗಿದ್ದ ರೂಪಭಟ್ಟಯ್ಯ ಎಂಬಾತನು ಆ ಊರಲ್ಲಿ ಜಯಂತಿಪ್ರಭ ಬೌದ್ಧವಿಹಾರವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿ, ಆ ವಿಹಾರದ ತಾರಾಭಗವತಿ, ಶ್ರೀಕೇಶವದೇವ, ಲೋಕೇಶ್ವರದೇವ, ಬೌದ್ಧದೇವ ಇತ್ಯಾದಿ ದೇವತೆಗಳ ಅರ್ಚನಾನಿಮಿತ್ತಕ್ಕೂ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಭಿಕ್ಕು ಭಿಕ್ಕುಣಿಯರಿಗೂ ದತ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಡಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಭಾಗ ಹೀಗಿದೆ.

—"ಶ್ರೀಮತ್ ಜಯಂತಿಪ್ರಬೌದ್ಧವಿಹರವಂ ಮಾಡಿಸಿ ತಮಗೆಯುಂ ತಮ್ಮ ಮಾಡಿ
ಸಿದ ತಾರಾಭಗವತಿಯ ಶ್ರೀ ಕೇಶವದೇವರ ಲೋಕೇಶ್ವರದೇವ ಬೌದ್ಧದೇವರ
ಅಲ್ಲಿಯ ಸಮಸ್ತ ಪರಿವಾರದೇವರ ಅರ್ಚನ ಪೂಜಾನಿಮಿತ್ತಕ್ಕಂ ಮೇಲೆ ಖಂಡಸ್ಫುಟಿತ
ನವಕರ್ಮಕ್ಕಂ ಯೋಗಿನಿಯರ ಕುಸಳಿಯರ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳ ಆಹಾರದಾನಕ್ಕಂ...."

ಈ ಶಾಸನದ ಪ್ರಕಾರ ವಿಹಾರ ನಿರ್ಮಾಣವೂ ತಾರಾಭಗವತಿ ಇತ್ಯಾದಿ ದೈವಗಳ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯೂ ನಡೆದುದು ಕ್ರಿ.ಶ. 1065ರಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಅಷ್ಟನ್ನೂ ಮಾಡಿಸಿದವನು "ಸಹವಾಸಿ"ಗಳ ಮುಖ್ಯಸ್ಥನಾದ ರೂಪಭಟ್ಟಯ್ಯ.

ಕ್ರಿ.ಶ. 1067ರಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಶಿಕಾರಿಪುರ 169ನೇ ಶಾಸನದ ಪ್ರಕಾರ ತಾರಾಭಗವತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದವಳು "ಸಹವಾಸಿ" ಹಂಪಚಟ್ಟನ ಹೆಂಡತಿ

6 ಅದೇ.
7 ಅದೇ. SK, 169, 1067 A.D. & SK 170, 1065 AD.

ನಾಗಿಯಕ್ಕ ("ನೆಗಳ್ದಿರ್ದ ಬಳ್ಳಿ[ಗಾ]ವೆಯೊಳಗಣ್ಯಗಣ್ಯಪುಣ್ಯಾತ್ಮೆ ನಾಗಿಯಕ್ಕಂ ತಾರಾ ಭಗವತಿಯುಂ ಮಾಡಿಸಿದಳ್....") ಅವಳು ತಾರಾಭಗವತಿಯ ಅರ್ಚನೆ ಪೂಜೆಗಳಿಗಾಗಿ ಚಾಳುಕ್ಯ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯನ್ನು ಬೇಡಿಕೊಂಡು, ಜಯಂತಿಪ್ರಭ ಬೌದ್ಧ ಬಳಾರರ ಪಾದಗಳನ್ನು ತೊಳೆದು ದತ್ತಿ ಕೊಡಿಸುತ್ತಾಳೆ. ರೂಪಭಟ್ಟಯ್ಯ ತಾನು ಕಟ್ಟಿಸಿದ ವಿಹಾರಕ್ಕೆ ವಿಹಾರದ ಮುಖ್ಯರಾದ ಜಯಂತಿಪ್ರಭಬೌದ್ಧ ಭಟ್ಟಾರಕರ ಹೆಸರನ್ನೇ ಇಟ್ಟರು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಇಲ್ಲಿನ ಸಮಸ್ಯೆ—ತಾರಾಭಗವತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದವರು ಯಾರು ? ನಾಗಿಯಕ್ಕನೇ ರೂಪಭಟ್ಟಯ್ಯನೇ ? ಎರಡರಲ್ಲೂ ಇಬ್ಬರೂ ಮಾಡಿಸಿದರೆಂದಿರುವುದು ಗೊಂದಲಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯಲ್ಲಿ ದೊರಕಿರುವ ತಾರಾವಿಗ್ರಹದ ಪಾದದ ಬಳಿ ಇರುವ ಸ್ತ್ರೀ ಚಿತ್ರವು ನಾಗಿಯಕ್ಕನದಾದರೆ ಆಗ ಈ ತಾರಾಭಗವತಿಯನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದವಳು ಅವಳೇ ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಗಾದರೆ ರೂಪಭಟ್ಟಯ್ಯ ಮಾಡಿಸಿದ ತಾರಾಭಗವತಿ ಬೇರೊಂದು ಆಗಿದ್ದು ಅದು ನಮಗೆ ದೊರಕಿಲ್ಲವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದೇ ? ಅಥವಾ, "ರೂಪಭಟ್ಟ", "ಹಂಪಚಟ್ಟ" ಇಬ್ಬರೂ ಅಭಿನ್ನರೆಂದೂ ಒಂದು ಹೆಸರು ಇನ್ನೊಂದರ ಅಪಲಿಖಿತವೆಂದೂ ಭಾವಿಸಬೇಕೇ ? ಒಂದು ವೇಳೆ ಇಬ್ಬರೂ ಬೇರೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ, ರೂಪಭಟ್ಟಯ್ಯ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ವಿಹಾರದಲ್ಲಿ ತಾರಾಭಗವತಿಯ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದವಳು ನಾಗಿಯಕ್ಕ ಎಂಬ ಸದ್ಯದ ಗ್ರಹಿಕೆಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಮುಂದುವರಿಯುವುದಾದರೆ, ಕ್ರಿ.ಶ. 1065ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ತಾರಾಭಗವತಿಯ ಉಲ್ಲೇಖವಿರುವುದರಿಂದ ಆ ವರ್ಷ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ವಿಹಾರದಲ್ಲಿ ತಾರಾಭಗವತಿಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪನೆಯಾಯಿತೆಂದೂ, ಮುಂದೆ ಕ್ರಿ.ಶ. 1067ರಲ್ಲಿ ನಾಗಿಯಕ್ಕ ತಾನು ಹಿಂದೆ ಆ ವಿಹಾರದಲ್ಲಿ ಮಾಡಿಸಿದ ತಾರಾಭಗವತಿ ದೈವದ ಅರ್ಚನಾದಿಗಳಿಗೆ ದತ್ತಿಯನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದಳೆಂದೂ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ತೀರ್ಮಾನಿಸಬಹುದು.[8]

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಂತಿನಾಥನ "ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತೆ"ಯ (3.6. ವಚನ) ಒಬ್ಬ ಜೋಯಿಸನ ವರ್ಣನೆ ಗಮನಾರ್ಹ—

"ಎಂಬುದುಮಾ ಪಂಡಿತಂ ಕನ್ನಗಳ್ಳನಂತೆ ಬಳಪಮಂ ತೆಗೆದು, ಕಬ್ಬಿಗನಂತೆ ಗೋಮೂತ್ರಿಕ ವೃತ್ತಾಳಂಕೃತನಾಗಿ, ಭಂಡಾರಿಗನಂತಾಯಮಂ ಪಿಡಿದು, ಜಾದುಗಾರನಂತೆ ಕವಡಿಕೆಯಂ ತೆಗೆದು, ತುರಗಾರೋಹನಂತಾರೂಢ

8 ಶಿಕಾರಿಪುರ 169-170ನೇ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಹಂಪಚಟ್ಟ, ರೂಪಭಟ್ಟಯ್ಯಗಳ ಹೆಸರಿರುವ ಮೂಲಪಾಠವನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಕ್ರಮಮನಱಿದು. ವೈದ್ಯನಂತೆ ಪಂಚಾಂಗಶುದ್ಧಿಯಂ ನೋಡಿ, ಮಂತ್ರವಾದಿಯಂತೆ ಗ್ರಹಗತಿಯಂ ಕಂಡು, ತಥಾಗತಮತೋಪಾಸಕನಂತೆ ತಾರಾಪಥಕ್ಕೆಱಗಿ, ಕೃಷಿನಿರತನಂತೆ ರಾಸಿಯಂ ನಿಲಿಸಿ ವಿಹಗದಂತೆ ಖೇಚಕ್ರಮಂ ವರ್ತಿಸಿ"

ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖದಲ್ಲಿ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಶ್ಲೇಷೆಗಳು ಇವೆಯೆಂಬುದಂತೂ ಸ್ಪಷ್ಟ. ಜೋಯಿಸನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ "ತಾರಾ" ಎಂದರೆ ನಕ್ಷತ್ರ; "ತಾರಾಪಥ"ವು ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಮಾರ್ಗ ಅಥವಾ ನಕ್ಷತ್ರಗಳ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಯ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. "ತಥಾಗತಮತೋಪಾಸಕ" ಅಥವಾ ಬೌದ್ಧ ಸಾಧಕನ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳುವುದಾದರೆ "ತಾರಾ" ಶಬ್ದವು ತಾರಾಭಗವತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ಬೌದ್ಧ ಭಿಕ್ಷುವು ತಾರಾಭಗವತಿಯ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಎಂದರೆ ಪಾದಕ್ಕೆ ಎರಗುವುದು ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಹಿಂದಿನ ಇಡೀ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ತಾರಾ ಭಗವತಿಯ ಏಕೈಕ ಉಲ್ಲೇಖವೆಂದರೆ ಮೇಲಿನದೇ ಆಗಿದೆ.

ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ ನಿವಾಸಿಯಾದ ಶಾಂತಿನಾಥ ಕಂಡಿರಬಹುದಾದ ತಾರಾಭಗವತಿಯ ವಿಗ್ರಹ ಯಾವುದಿರಬಹುದು ? ಈಚೆಗೆ ಬನವಾಸಿಯಲ್ಲಿ ತಾರಾಭಗವತಿಯ ವಿಗ್ರಹವು ದೊರಕಿದ್ದು ಅದರ ಕಾಲದ ವಿಷಯ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.[9] ಶಾಂತಿನಾಥನ ಗಮನದಲ್ಲಿರುವುದು ಬಹುಶಃ ಅದಲ್ಲ, ಅವನ ಊರಿನದೇ ಆದ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯ ತಾರಾಭಗವತಿಯೇ. ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯ ಶಾಸನದ ಪ್ರಕಾರ ಅಲ್ಲಿಯ ವಿಹಾರದಲ್ಲಿ ಯೋಗಿನಿಯರೂ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳೂ ಇದ್ದರು. ಅವರು ತಥಾಗತಮತೋಪಾಸಕರು : ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧಮತಾನುಯಾಯಿಗಳಾದರೂ, ಅವರ ಮುಖ್ಯ ಆರಾಧ್ಯದೈವಗಳಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನಿಗಿಂತ ತಾರಾಭಗವತಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವಿದ್ದಿತು (ಮುಂದೆ ನೋಡಿ). ಅದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದ್ದ ಶಾಂತಿನಾಥ ಮೇಲಿನ ಉಪಮೆಯಲ್ಲಿ ತಾರಾಭಗವತಿಯ ಆರಾಧನೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1065ರಲ್ಲಿ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ತಾರಾಭಗವತಿಯ ಆರಾಧನೆ ಶಾಂತಿನಾಥ ಕವಿಯ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ತುಂಬಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ ಅವನು ಆ ವಿರಳ ಉಪಮೆಯನ್ನು ಕೊಡಲು ಕಾರಣ. ಎಂದರೆ "ಸುಕುಮಾರಚರಿತೆ"ಯು ಕ್ರಿ.ಶ. 1065 ರಿಂದ ಈಚೆಗೆ, ಕ್ರಿ.ಶ. 1068 ರಿಂದ ಆಚೆಗೆ, ಎಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. 1066–67ರಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಯಿತು ಎಂದು ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ನಿಕರವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದಾಗಿದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1066-67ರಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ಬಹು

---

9 ಈ ತಾರಾಭಗವತಿ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಕಂಡುಹಿಡಿದವರು ಶ್ರೀಎಚ್.ಆರ್.ರಘುನಾಥಭಟ್. ಆ ವಿಗ್ರಹದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಬೆಂಗಳೂರಿನ Archaeological Survey of India (Mid-Southern Circle) ಕಚೇರಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿ, ಅದರ ಕಿರೀಟದಲ್ಲಿ ಬುದ್ಧನ ಚಿತ್ರವಿರುವುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ.

ಸಮಾಧಾನಕರವಾದ ತೇದಿ ; ಏಕೆಂದರೆ ಕ್ರಿ.ಶ. 1065ರಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾದ ತಾರಾಭಗವತಿಯ ನೆನಪು ಕವಿಯ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸದಾಗಿತ್ತು ; ಕ್ರಿ.ಶ. 1068ರಲ್ಲಿ ಶಾಸನ ಬರೆದಾಗ ಶಾಂತಿನಾಥ ಕವಿಗೆ ಅವನೇ ಬರೆದ ಕಾವ್ಯ "ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತೆ"ಯು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊಚ್ಚ ಹೊಸದಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಅವನ ಕಾವ್ಯದ ಸುಮಾರು ಐವತ್ತು ಪದ್ಯಗಳು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪ ಸ್ವಲ್ಪ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿಂದ ಉದ್ಧೃತವಾಗಿವೆ.[10]

ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1066–7ರಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ "ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತ"ದ ತಾರಾ ಭಗವತಿಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಹಲವು ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು. ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯಲ್ಲದೆ, ಬನವಾಸಿ, ಕೋಳಿವಾಡಗಳಲ್ಲಿ ತಾರಾ ವಿಗ್ರಹಗಳು ದೊರಕಿವೆ; ಡಂಬಳ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ತಾರಾಭಗವತಿಯನ್ನು 'ತಥಾಗತನ' ಹೃದಯದಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿರತಕ್ಕವಳು ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಈ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನೂ, ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳಾದ ಬೌದ್ಧರನ್ನು ಹೇಳುವ ಯಶಸ್ತಿಲಕ ಚಂಪೂವಿನ ಸೋಮೇಶ್ವರನ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನೂ, ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿಯು ಬೌದ್ಧಮತವನ್ನು 'ಕಾಯದ ದರ್ಶನ'ವೆಂದು ಕರೆಯುವುದನ್ನೂ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹನ್ನೊಂದು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದ್ದುದು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪ್ರಭೇದವಾದ ವಜ್ರಯಾನವೇ ಆಗಿತ್ತು[11] ಶಾಂತಿನಾಥ ಹೇಳುವ 'ತಥಾಗತ ಮತೋಪಾಸಕ'ನು ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ವಜ್ರಯಾನ ಪಂಥದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಾಧಕನೇ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳಲ್ಲಿ ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳಿಗಿಂತ ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಗಳು ಪ್ರಧಾನರು ಎಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದವಿಷಯವೇ ಆಗಿದೆ.

---

10 ಸುಕುಮಾರ ಚರಿತೆ, ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ, ಪು. viii

11 ಈ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ-ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು, 1979. ಪು. 115-25.

ಬೌದ್ಧ ಕೇಂದ್ರ "ಕಲಾವತಿ" ನಗರದ ಅಭಿಜ್ಞೆ (identification)- ಈಗಿನ "ಕಲ್ಯ" ಜೊತೆ

ಕರ್ನಾಟಕದ ಸುಮಾರು ಎರಡು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಬೌದ್ಧಧರ್ಮದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಧರ್ಮದ ತೀರ ಇತ್ತೀಚಿನ ಕುರುಹೆಂದರೆ ತುರುವೇಕೆರೆಯ ಕ್ರಿ.ಶ. 1533ರ ಒಂದು ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ತಾಮ್ರಪಟ. (ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಿಕ : xii. ತಿಪಟೂರು 1). ಆದರಲ್ಲಿ ಹೊಯ್ಸಣೀಯ, ಕಮ್ಮ, ಬಡಗನಾಡು, ಮುಲಿಕಿನಾಡು, ಕನ್ನಡ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಜಾತಿಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಒಂಬತ್ತು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ದತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ವಿಷಯ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ವಿಜಯನಗರದ ದೊರೆ ಅಚ್ಯುತೇಂದ್ರ ಅಥವಾ ಅಚ್ಯುತರಾಯನು "ನವಳಿನಾತಿ" ಎಂಬ ಊರಲ್ಲಿದ್ದು ಹದಿನೆಂಟು "ವೃತ್ತಿ"ಗಳನ್ನು ತ್ರೈಲಿಂಗನ ಪಾಲಕ ಎಂದೂ ಕರೆಯಲ್ಪಡುತ್ತಿದ್ದ ಶ್ರೀನಿವಾಸಪುರಿ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮದ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಆ ಪಾಠ ಭಾಗ ಹೀಗಿದೆ :

"ಅಷ್ಟಾದಶೈತಾ ವೃತ್ತೀನಾಂ ಕೃತ್ವಾ ರಾಜಾತಿಧಾರ್ಮಿಕಃ | ಅವಸನ್ನಗರೀ-ಮೇನಾಮ್ ನಳಿನಾವತಿ ಸಂಜ್ಞಿತಾಮ್ | ತಸ್ಯಾಶ್ಚ ಪೂರ್ವದಿಗ್ಭಾಗೇ ಭೈರವಾ-ದ್ರಿ,ರಿತಿ ಸ್ಥಿತಃ | ತಸ್ಯಾದ್ರೇರ್ದಕ್ಷಿಣೇ ಭಾಗೇ ನಾಮ್ನಾ ತ್ರೈಲಿಂಗನಪಾಲಕಾ ಶ್ರೀನಿವಾಸಪುರೀ ಚೇತಿ ಪ್ರತಿನಾಮ್ನಾ ಚ ವಿಶ್ರುತಾ | ತಸ್ಯಾಸ್ತು ಪೂರ್ವದಿಗ್ಭಾಗೇ ಹೂಜೀಗಲ್ಲುರಿತಿ ಸ್ಥಿತಃ | ತಸ್ಯಾಶ್ಚಾಗ್ನೇಯದಿಗ್ಭಾಗೇ ಬೌದ್ಧವಾಸಾ ಮಹಾಪುರೀ ಕಲವತೀತಿ ವಿಖ್ಯಾತಾ ತೂತ್ತರೇ ಹರಿಣಾಟವೀ | ಏವಂ ವಿರಾಜಿತ ಗ್ರಾಮರತ್ನೇ ಸಸ್ಯಮನೋಹರೇ ನವಭ್ಯೋ ದ್ವಿಜವರ್ಯೇಭ್ಯೋ ವೃತ್ತೀರೇತಾ ದದೌ ನೃಪಃ ||"

ಈ ತಾಮ್ರಪಟವನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಬಿ. ಎಲ್. ರೈಸರು ಮೇಲ್ಕಂಡ ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಿಕ ಸಂಪುಟದ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ (ಪು. 12) ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ :

"Tp. 1 of1533, in describing the boundaries of the village granted, which was named as ತ್ರೈಲಿಂಗನ ಪಾಲಕ, and was evidently in the ತೆಲುಗು country, states that on the South-east was the

famous Buddhist town named ಕಲಾವತಿ. It would be interesting to identify this place which could be so described at a period so modern as the sixteenth century"

ಪ್ರಸ್ತುತ ಲೇಖಕನೂ ಸೇರಿದಂತೆ[1] ಎಲ್ಲ ವಿದ್ವಾಂಸರೂ ಮೇಲಿನ ತಾಮ್ರ ಪಟದ "ಕಲಾವತಿ" ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಅದು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಕೊನೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿರುವರೇ ಹೊರತು, ಯಾರೂ ಅದನ್ನು ಅಭಿಜ್ಞಿಸುವ (identify) ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಹೋಗಲಿಲ್ಲ. ಅದು ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿರ ಬಹುದೆಂಬ ರೈಸ್ ಅವರ ಊಹೆ ಅಂತಹ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರಬಹುದು. 'ತ್ರೈಲಿಂಗ' ಎಂಬುದು 'ತ್ರಿಲಿಂಗ'ದ ಇನ್ನೊಂದು ರೂಪವಾಗಿರಬಹುದೆಂದೂ ತೆಲುಗಿನ ಮೂಲ ರೂಪ ತ್ರಿಲಿಂಗವಿರಬಹುದೆಂದೂ ನಂಬಿದ ರೈಸರು ಅಂತಹ ಊಹೆ ಯೊಂದಕ್ಕೆ ಬರಲು ಕಾರಣ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ತಾಮ್ರಪಟದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಚಿಕ್ಕಣ್ಣ' ಮೊದಲಾದ ವ್ಯಕ್ತಿನಾಮಗಳು, 'ಬಾಣಾವರ' ಮೊದಲಾದ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳು 'ಕಲಾವತಿ'ಯು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಸ್ಥಳವೇ ಇರಬೇಕೆಂಬು ದಕ್ಕೆ ಕುರುಹುಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತವೆ. 'ಶ್ರೀನಿವಾಸಪುರಿ' ಎಂಬ ಮೂಲ ಹೆಸರಿದ್ದ ಊರಿಗೆ 'ತ್ರೈಲಿಂಗನ ಪಾಲಕ' ಎಂಬ ಹೊಸ ನಾಮಕರಣವಾಗಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಂತಹ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಹೆಸರುಗಳು ಮಾಯವಾಗಿ ಹಳೆಯ ಹೆಸರುಗಳು ಉಳಿದು ಬರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು.

ತಾಮ್ರಪಟದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಗೊಂಡಿರುವ ಸ್ಥಳನಾಮಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸಿದರೆ ಆ ಎಲ್ಲ ಜಾಗಗಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ತಾಮ್ರಪಟದ ಪ್ರಕಾರ ರಾಜ ಇದ್ದುದು ನಳಿನಾವತಿ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ. ಅದರ ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಭೈರವಾದ್ರಿ ; ಭೈರವಾದ್ರಿಯ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ತ್ರೈಲಿಂಗನ ಪಾಲಕ ಅಥವಾ ಶ್ರೀನಿವಾಸಪುರಿ ಇತ್ತು. ಶ್ರೀನಿವಾಸಪುರಿಯ ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಹೂಜಿಗಲ್ಲೂ ಆಗ್ನೇಯಕ್ಕೆ ಕಲಾವತಿ ನಗರವೂ ಇದ್ದುವು. ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಹರಿಣಾಟವಿ ಇತ್ತು : ಹರಿಣಾಟವಿಯು ಶ್ರೀನಿವಾಸಪುರಿಯ ಉತ್ತರಕ್ಕೋ ಕಲಾವತಿ ನಗರದ ಉತ್ತರಕ್ಕೋ ತಿಳಿಯದು.

ಈ ಎಲ್ಲ ಜಾಗಗಳೂ ಬೆಂಗಳೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಾಗಡಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನಲ್ಲಿವೆ. ನಳಿನಾವತಿಯು ಬಹುಶಃ ಈಗಿನ ತಾವರೆಕೆರೆ (ನಳಿನ–ತಾವರೆ)– ಇದು ಮಾಗಡಿಗೆ ವಾಯುವ್ಯದಲ್ಲಿ ತಿಪ್ಪಸಂದ್ರ ಹೋಬಳಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಭೈರವಾದ್ರಿಯು ಈಗಿನ ಭೈರವ

---

1 ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಎಂ., : ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ, ಮೈಸೂರು. 1979. ಪು. 126.

ದುರ್ಗ ಎಂಬ ಗುಡ್ಡ (ಈ ಗುಡ್ಡದ ಬದಿಯಲ್ಲಿ ಭೈರಾಪುರವಿದೆ)–ಈ ಗುಡ್ಡವು ತಾವರೆಕೆರೆಗೆ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿದೆ. ಭೈರವ ದುರ್ಗದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ ಶ್ರೀನಿವಾಸಪುರವಿದೆ– ತಾಮ್ರಪಟದಲ್ಲಿರುವಂತೆಯೇ. ಶ್ರೀನಿವಾಸಪುರದ ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಹೂಜಿಗಲ್ಲು ಎಂಬ ಗ್ರಾಮವೂ ಆಗ್ನೇಯಕ್ಕೆ ಕಲ್ಯ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮವೂ ಇದೆ. "ಕಲಾವತಿ"ಯು ಈಗಿನ ಕಲ್ಯ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ತಾವರೆಕೆರೆಯನ್ನು "ನಳಿನಾವತಿ" ಎಂದು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಿಸಿರುವಂತೆ, ಕಲ್ಯವನ್ನು "ಕಲಾವತಿ" ಎಂದು ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಿಸಲಾಗಿದೆ. ಕಲ್ಯದಲ್ಲಿ ನಾನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿರುವ ಜನಪದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲೂ ದಂತಕತೆಗಳಲ್ಲೂ ಆ ಊರನ್ನು "ಕಲಾವತಿ ನಗರ" ಎಂದೇ ನಿರ್ದೇಶಿಸಲಾಗಿದೆ.

"ತು ಉತ್ತರೇ ಹರಿಣಾಟವೀ" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯ ಗಮನಾರ್ಹ. ಹರಿಣಾಟವಿಯು ಶ್ರೀನಿವಾಸಪುರದ ಉತ್ತರಕ್ಕೋ ಕಲ್ಯದ ಉತ್ತರಕ್ಕೋ ತಿಳಿಯದು. ದತ್ತಿಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟದ್ದು ಶ್ರೀನಿವಾಸಪುರದಲ್ಲಿಯಾದ್ದರಿಂದ "ಹರಿಣಾಟವಿ" ಇದ್ದುದು ಶ್ರೀನಿವಾಸ ಪುರದ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆಗ 'ಹರಿಣಾಟವಿ'ಯನು ಈಗಿನ ತಿಪ್ಪಸಂದ್ರ ಬಳಿಯ ಹುಲ್ಲೇನಹಳ್ಳಿಯ[1] ಜೊತೆ ಅಭಿಜ್ಞಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. "ಬೌದ್ಧ ವಾಸಾ ಮಹಾಪುರೀ" ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಕಲಾವತಿಯ (ಅಥವಾ ಕಲ್ಯದ) ಗಡಿಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಆಗತ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಆದರ ಸಮೀಪದ 'ಹರಿಣಾಟವಿ'ಯನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರಬಹುದು. ಶ್ರೀನಿವಾಸಪುರಿಯು ಭೈರವಾದ್ರಿಯ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಿದ ಮೇಲೆ, ಶ್ರೀನಿವಾಸಪುರಿಯ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಹರಿಣಾಟವಿ ಇದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವ ಅಗತ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ, ಹರಿಣಾಟವಿಯು ಕಲಾವತಿಯ ಉತ್ತರಕ್ಕಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದೇ ತಾಮ್ರಪಟ ಬರೆದಾತನ ಉದ್ದೇಶವಿರ ಬಹುದು. ಮತ್ತು ಅದು ಹುಲ್ಲೇನಹಳ್ಳಿಯ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿದ್ದುದಕ್ಕಿಂತ ಕಲ್ಯದ ಪಕ್ಕ ದಲ್ಲೇ ಇದ್ದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು.[2]

---

2 ಹುಲ್ಲೇನಹಳ್ಳಿಗೆ ಭೇಟಿ ನೀಡಿ ಅಲ್ಲಿನ ಮಾಹಿತಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಆ ಊರ ವೃದ್ಧರು ಐವತ್ತು ಅರವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಆ ಊರಿನ ಅಂಚಿನ ಕಾಡಿಗೆ "ಹುಲ್ಲೆ ಕರುಗಳು" (ಜಿಂಕೆಗಳು) ಹೆಚ್ಚು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ನೆನಪಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಹುಲ್ಲೆಗಳಿಂದ ಆ ಊರಿಗೆ ಹುಲ್ಲೇನಹಳ್ಳಿ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕುವುದು ಕಷ್ಟ.

2 ಕಲ್ಯದ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ, ಅದಕ್ಕೆ ಅಂಟಿಕೊಂಡಂತೆ ಉತ್ತರಕ್ಕಿರುವ ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲೆ "ಹುಲ್ಲೆ ಲಿಂಗನ ಅರೆಬಂಡೆ" ಎಂಬ ಬಂಡೆಯಿದೆ. ಆ ಬಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ವಿಜಯ ನಗರ ಕಾಲದ ಶಾಸನವೊಂದನ್ನು ಕೆತ್ತಲಾಗಿದೆ. 'ಹರಿಣಾಟವಿ'ಯು ತಾಮ್ರಪಟದ ಪ್ರಕಾರ ಕಲ್ಯದ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿದ್ದರೆ, ಅದು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ "ಹುಲ್ಲೇಲಿಂಗನ ಅರೆ" ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಬಂಡೆಯ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತ ಇದ್ದಿರಬೇಕು. 'ತು ಉತ್ತರೇ ಹರಿಣಾಟವೀ' ಎಂಬ ತಾಮ್ರಪಟದ ಮಾತಿಗೆ ಆಗ ಸಾರ್ಥಕ್ಯವೂ ಉಂಟು.

ಕಲ್ಯದ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಅದರ ಉತ್ತರಕ್ಕಿರುವ ತಾರಕಾಚಲ ಎಂದು ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಕರೆದಿರುವ ಗುಡ್ಡದ ಒಂದು ಬದಿಯ ಒಂಡೆಯನ್ನು ಜನ "ಹುಲ್ಲೆ ಲಿಂಗನ ಅರೆ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಇದ್ದುದೇ "ಹರಿಣಾಟವಿ" ಆಗಿರ ಬಹುದು.

ಕಲ್ಯವು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿತ್ತೇ ? ತಾಮ್ರಪಟ ವೇನೋ ಅದನ್ನು ಬೌದ್ಧರು ವಾಸವಾಗಿದ್ದ ಮಹಾನಗರ ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿದೆ. ಈ ವರ್ಣನೆಯು ತಪ್ಪೆಂದು ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಅಧಿಕಾರವಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಯ ಮತ್ತು ಸುತ್ತ ಮುತ್ತಣ ಪರಿಸರವನ್ನು ಎಚ್ಚರದಿಂದ ಶೋಧಿಸಿದ್ದರೂ ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬೌದ್ಧ ಎಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ನಿರ್ದೇಶಿಸಬಹುದಾದ ಯಾವೊಂದು ಕುರುಹೂ ದೊರಕಿಲ್ಲ. "ಹರಿಣಾಟವಿ" ಎಂಬ ಮಾತು ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ "ಮೃಗದಾವ"ವನ್ನು (deer park) ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಮುಖ ಬೌದ್ಧಕೇಂದ್ರಗಳ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಮೃಗದಾವಗಳಿದ್ದುದನ್ನು ಇತಿಹಾಸ ಗುರುತಿಸಿದೆ. ಶಿವಮೊಗ್ಗೆಯ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಬರುವ "ಪುಲ್ಲೆಯ ಬಯಲ್" ಎಂಬುದು ಮೃಗದಾವಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಕನ್ನಡರೂಪವೆಂಬುದನ್ನು ಶ್ರೀ ಸಿ. ಹಯವದನರಾಯರು ಗುರುತಿ ಸಿದ್ದಾರೆ. (Mysore Gazetteer. II. Part i. P. 144.) ಕಲ್ಯದ ಸಮೀಪದ 'ಹರಿಣಾಟವಿ'ಯೂ ಮೃಗದಾವವೇ ಆಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಅದು ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಒಂದು ಕುರುಹಾಗುತ್ತದೆ. ತಾರಕಾಚಲ ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲಿನ ಕಲ್ಲೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಿಗ್ರಹದ ತಲೆ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದಿದೆ : ಅದು ಬೌದ್ಧ ಸಂಬಂಧಿಯಾಗಿದ್ದರೂ ಆಗಿರಬಹುದು. "ತಾರಕಾಚಲ" ಎಂಬ ಹೆಸರು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಿದ್ದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ತಾರಾ ಭಗವತಿಯನ್ನು ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ತರುತ್ತದೆಯಾದರೂ ಅದನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ದೂರ ಎಳೆಯುವುದು ಕಷ್ಟವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಕಲ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಜೈನರನ್ನು ಬೌದ್ಧರೆಂದು ತಾಮ್ರಪಟಕಾರನು ತಪ್ಪು ತಿಳಿಯದೇ ಇದ್ದಲ್ಲಿ (ಹಾಗೆ ಊಹಿಸಲು ಆಧಾರಗಳು ಸಾಲವು), ಕಲ್ಯವು ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಬೌದ್ಧ ಕೇಂದ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗುತ್ತದೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಭಾರತದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದಷ್ಟು ಈಚೆಗೆ ತರಲು ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ (ಇಲ್ಲಿಯವರೆಗೆ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ತೀರ ಈಚಿನ ಸಾಕ್ಷಿಯೆಂದರೆ ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನದ ಕೋಳಿವಾಡದ ತಾರಾ ಭಗವತಿಯ ವಿಗ್ರಹ ಮತ್ತು ಅದರ ಮೇಲಿನ ಶಾಸನವೇ ಆಗಿತ್ತು).

ಕಲ್ಯ ಮತ್ತು ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿಯೂ ಸಮೀಪದ ನಾಗಮಂಗಲ ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿಯೂ ಭೈರವ ಪಂಥವು (Bhairava cult) ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆ.

ಕಲ್ಯದ ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲೆ ಭೈರವನ ಬಾಗಿಲು ಎಂಬ ಪ್ರವೇಶ ದ್ವಾರವೂ ಅಲ್ಲೇ ಭೈರವನ ರೇಖಾ ಚಿತ್ರವೂ ಉಂಟು. ಹುಲ್ಲೇನಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲೂ ಭೈರವನ ದೇವಾಲಯ ವುಂಟು. 'ಭೈರವಾದ್ರಿ' ಅಥವಾ ಭೈರವ ದುರ್ಗದ ವಿಷಯವನ್ನು ನಾವಾಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿಯು ಭೈರವ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಪ್ರಮುಖ ಕೇಂದ್ರ ಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಅಲ್ಲಿ ಹಿಂದೆ ನಾಥ ಪಂಥದ ಮುನಿಗಳು ವಾಸವಾಗಿದ್ದರು. ನಾಥ ಪಂಥೀಯರು ಭೈರವಾರಾಧಕರೂ ಹೌದು. ಮಂಗಳೂರಿನ ಪಕ್ಕದ ಕದ್ರಿ ಗುಡ್ಡವು ಇಂದು ನಾಥ ಪಂಥೀಯರ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದರೂ ಅದು ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಬೌದ್ಧ ಕೇಂದ್ರ. ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬೌದ್ಧ ವಿಹಾರವಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಅದೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾದ ಬೌದ್ಧ ಲೋಕೇಶ್ವರ ವಿಗ್ರಹದ ಶಿರಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಶಿವ ನಂತೆ ಅರ್ಧ ಚಂದ್ರವನ್ನು ಕೆತ್ತಲಾಗಿದೆ. ಆ ಕಾರಣ ಆ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಶೈವೋ ಬೌದ್ಧ ವಿಗ್ರಹವೆಂದೂ,ಅದು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುವ ಧರ್ಮವನ್ನು ಶೈವೋ–ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ ವೆಂದೂ ಕರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಬೌದ್ಧಧರ್ಮವು ಶೈವಧರ್ಮದ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೊಳಗಾಗಿ ಕ್ರಮೇಣ ನಾಥ ಪಂಥವಾಗುವ ಸಂಕ್ರಮಣಾವಸ್ಥೆಯೇ ಶೈವೋ–ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ. ಹಾಗಿದ್ದರೆ, ಕಲ್ಯದಲ್ಲಿದ್ದ ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವು ಶೈವೋ–ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮವೇ ? ಅಥವಾ ಅದರ ಈಚಿನ ರೂಪವಾದ ನಾಥ ಪಂಥವೇ? ನಾಥ ಪಂಥೀಯ ಗುರುಗಳನ್ನೇ ಬೌದ್ಧರೆಂದು ತಾಮ್ರಪಟಕಾರ ಭಾವಿಸಿದನೇ ? ಈ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಮುಂದಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಉತ್ತರವನ್ನು ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕಲ್ಯಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭೂಪಟದಲ್ಲಿ ಗಣ್ಯಸ್ಥಾನವು ದೊರಕ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಕಲ್ಯದ ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲಿನ "ಚಿತ್ತಾರದ ಗವಿ"ಯಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸ ಪೂರ್ವ ಕಾಲದ ಗುಹಾವಾಸಿ ಮಾನವರು ಬರೆದ ಭಿತ್ತಿಚಿತ್ರಗಳು ದೊರಕಿವೆ. ನವಶಿಲಾ ಯುಗದ ಕಲ್ಲಿನ ಕೊಡಲಿಯೊಂದು ಅಲ್ಲಿನ ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕಿದೆ. ಎರಡೂವರೆ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಕೆಂಪು ಬಣ್ಣದ ಜೋಕಿ ಚೂರುಗಳು ಅಲ್ಲಿನ ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಕಲ್ಯವು ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವನಿಗೆ ಆಶ್ರಯದಾಣವಾಗಿತ್ತೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಯಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕು ಕಿಲೋಮೀಟರ್ ಪೂರ್ವದಲ್ಲಿರುವ ಹೂಜಿಗಲ್ಲು ಬೆಟ್ಟದ ಗುಹೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹುದೇ ಶಿಲಾಯುಧ ದೊರಕಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಕೆಳಗೆ ನೂರಾರು ಬೃಹತ್ ಶಿಲಾ ಸಮಾಧಿಗಳು ('ಪಾಂಡವರ ಗುಡಿ') ದೊರಕಿವೆ. ಹೂಜಿಗಲ್ಲು ಬೆಟ್ಟ ಕಲ್ಯ ಬೆಟ್ಟಗಳ ಮಧ್ಯದ ಕಣಿವೆ ಭಾಗವು ಇತಿಹಾಸ ಪೂರ್ವಯುಗದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ನಿವೇಶನವಾಗಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಉತ್ಖನನಗಳು ನಡೆಯುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಕಲ್ಯ ಮತ್ತು ಹೂಜಿಗಲ್ಲಿನ ಬೆಟ್ಟಗಳು ಪ್ರಾಚೀನ ಮಾನವರಿಗೆ ಗುಹೆಗಳಲ್ಲಿ ರಕ್ಷಣೆ ಯನ್ನೂ ಕಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಮೃಗಗಳನ್ನೂ ಒದಗಿಸುತ್ತಿದ್ದುವು. ಅದೇ ಗುಹೆಗಳು ಮುಂದೆ

ಬೌದ್ಧ ಜೈನ ಯತಿಗಳಿಗೆ ಆಶ್ರಯವನ್ನು ನೀಡಿದುವು. ಕಲ್ಯ, ಹೂಜಿಗಲ್ಲುಗಳೆರಡೂ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ಜೈನ ಕೇಂದ್ರಗಳಾಗಿದ್ದುವು. ಹೂಜಿಗಲ್ಲಿನ ಗುಡ್ಡದ ಕೆಳಗೆ ಮೂರು ಬಂಡೆಗಳ ಮೇಲೆ ಇಪ್ಪತ್ತು ಜಿನ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನೂ ಏಳು ಸಲ್ಲೇಖನ ವ್ರತದ ವಿಷಯ ಹೇಳುವ ನಿಸದಿ ಶಾಸನಗಳನ್ನೂ ಕೆತ್ತಲಾಗಿದೆ. (ಈ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಎರಡು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಕಟವಾಗಿವೆ). ಕಲ್ಯದ ಕ್ರಿ.ಶ. 1368ರ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ (ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಿಕ, IX. ಮಾಗಡಿ) 18 ಆ ಊರಲ್ಲಿ ಐದು ಬಸದಿಗಳಿದ್ದುವೆಂದು ತಿಳಿದು ಬರುತ್ತದೆ. ಆ ಸರಿ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಶ್ರೀ ವೈಷ್ಣವರಿಗೂ ಜೈನರಿಗೂ ನಡೆದ ಘರ್ಷಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವೆಲ್ಲವೂ ಹಾಳಾಗಿ ಹೋದುವು. ಊರ ಹೊರಗಡೆ ಜನ ತೋರಿಸುವ 'ಬಸ್ತಿ ಗುಂಡಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ತಗ್ಗು ಇದೆ–ಅಲ್ಲಿ ಆ ಪಂಚ ಬಸದಿಗಳು ಇದ್ದಿರಬಹುದು. ಅಲ್ಲೇ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ 'ಬಸ್ತಿ ಬಾಗಿಲು' ಎಂಬ ಜಾಗವನ್ನು ತೋರುತ್ತಾರೆ–ಅಲ್ಲಿ ಈಗ ಯಾವುದೇ ಬಾಗಿಲು ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಮೂಲತಃ ಬಸದಿಗಳ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲು ಅದಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಊರ ಹೊರಗಡೆ ಮಾನಸ್ತಂಭವೂ ಅದರ ಸಮೀಪ ಮುಕ್ಕೊಡೆ ಶಿಲ್ಪಗಳೂ 'ದೇವಿಶೆಟ್ಟಿ' ಎಂಬ ಜಿನ ಭಕ್ತನ ಶಾಸನಗಳೂ ಇವೆ. ಊರೊಳಗೆ ಒಂದು ನಿಸಿದಿಗಲ್ಲು, ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನವಿರುವ ಸುಂದರ ಪಾರ್ಶ್ವನಾಥನ ವಿಗ್ರಹ, ಇನ್ನೊಂದು ಜಿನವಿಗ್ರಹ ಇವೆಲ್ಲವೂ ಜೈನ ಧರ್ಮದ ಇತರ ಕುರುಹುಗಳು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಕ್ರಿ.ಶ. 1368ರ ಕಲ್ಯದ ಶಾಸನ ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದುದು : ಬುಕ್ಕನ ಕಾಲದ ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಶ್ರಾವಣದಲ್ಲಿ ಹಾಕಿಸಿದೆ ; ಇದೇ ಶಾಸನದ ವಿಸ್ತೃತ ಪಾಠವನ್ನು ಅದೇ ವರ್ಷ ಭಾದ್ರಪದದಲ್ಲಿ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದಲ್ಲಿ ಬರೆಯಿಸಿ ಶಾಸನ ಹಾಕಿಸಲಾಯಿತು. ಎಂದರೆ, ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳದ ಬುಕ್ಕನ ಶಾಸನದ ಮೂಲ ಪಾಠವನ್ನು ಕಲ್ಯದ ಶಾಸನ ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ.

ಕಲ್ಯವು ಬಹು ದೊಡ್ಡ ವ್ಯಾಪಾರ ಕೇಂದ್ರವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಜೈನರಲ್ಲಿ ಬುಸುವಿ ಶೆಟ್ಟಿ, ದೇವಿ ಶೆಟ್ಟಿ ಎಂಬ ವರ್ತಕರ ಹೆಸರುಗಳು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲೂ ವೀರಶೈವರಲ್ಲಿ ಕೇತಿಶೆಟ್ಟಿ ಎಂಬ ವರ್ತಕನ ಹೆಸರು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲೂ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಬಸದಿ ಗುಂಡಿಯನ್ನು ಅಗೆದಾಗ ಹಿಂದೆ ಹಲವು ಪಾತ್ರೆಗಳು ದೊರಕಿದ್ದುವಂತೆ ; ಈಗಲೂ ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ಚಿನ್ನದ ನಾಣ್ಯಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆಯಂತೆ–ಇವು ಯಾವುವೂ ಸಂಶೋಧಕರಿಗೆ ಲಭ್ಯವಾಗುವಂತಿಲ್ಲ.

ಕಲ್ಯವು ವೈಷ್ಣವ ಕೇಂದ್ರವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಜೈನರಿಗೂ ವೈಷ್ಣವರಿಗೂ ತಿಕ್ಕಾಟಗಳು ನಡೆದುವೆಂದು ಬುಕ್ಕನ ಶಾಸನವೇ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆ ತಿಕ್ಕಾಟಗಳ ಸಮಯದಲ್ಲೇ ಕಲ್ಯದ ಬಸದಿಗಳೂ ವೈಷ್ಣವ ದೇವಾಲಯಗಳೂ ನಾಶವಾಗಿರಬೇಕು. ಮಾಗಡಿಯ ರಂಗನಾಥಸ್ವಾಮಿಯ ಮೂಲ ವಿಗ್ರಹವು ಕಲ್ಯದ ವೈಷ್ಣವ ದೇವಾಲ-

ಯದ್ದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಚಕ್ರಾತ್ತಾಳ್ವಾರ್ ಭಗ್ನ ವಿಗ್ರಹವೊಂದು ಆ ಊರಲ್ಲಿ ಇದ್ದುದನ್ನು (ದಿ) ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ಮೈಸೂರ್ ಆರ್ಕೆಲಾಜಿಕಲ್ ರಿಪೋರ್ಟಿನಲ್ಲಿ ದಾಖಲುಗೊಳಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಈ ದಿನ ಆ ವಿಗ್ರಹ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ). ಆ ಊರಲ್ಲಿದ್ದು ಹಾಳಾಗಿ ಹೋದ ವಿಷ್ಣು ದೇವಾಲಯದ ಕೆಲವು ಶಿಲ್ಪಗಳು ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಕಲ್ಲೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿರುವಂತಿವೆ. ಕಲ್ಯ ಸಮೀಪದ ನರಸಿಂಹಸ್ವಾಮಿ ದೇವರ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಜನ ಹಾಡುತ್ತಾರೆ. ಆ ಊರಿನ 'ಉಷ್ಟಮರು' (<ವೈಷ್ಣವ) ಶೂದ್ರ ವರ್ಗದ ವೈಷ್ಣವ ಭಕ್ತರು.

ಕಲ್ಯವು ಬಹುದೊಡ್ಡ ವೀರಶೈವ ಕೇಂದ್ರವೂ ಆಗಿತ್ತು. ಆ ಊರ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ತೆಲುಗಿನ ಮಹಾಕವಿ ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥನ ಸಮಾಧಿಯು ಇದೆ. ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದ ವಿರಕ್ತ ತೋಂಟದಾರ್ಯನ "ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮೇಶ್ವರ ಪುರಾಣ"ದಲ್ಲಿ ಸೋಮನಾಥನು ಕಲ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ವರಿಸಲಾಗಿದೆ. "ಬಸವ ಪುರಾಣಮು", "ಪಂಡಿತಾರಾಧ್ಯ ಚರಿತ್ರಮು" ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಶ್ರೇಷ್ಠ ತೆಲುಗು ಕೃತಿಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿದ ಸೋಮನಾಥನು (13ನೇ ಶ.) ಕರ್ನಾಟಕದ ಬಸವಣ್ಣನವರ ತೀವ್ರ ಅಭಿಮಾನಿಯೂ ಹೌದು ; ನಿಷ್ಠಾವಂತ ವೀರಶೈವನೂ ಹೌದು. ಅವನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಅರವತ್ತುನಾಲ್ಕು ಶೀಲಗಳ ವಿಷಯವನ್ನು ಕೇಳಿದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಂಗಮನೊಬ್ಬ ಮೆಚ್ಚಿ ಆಂಧ್ರದ ನಲ್ಗೊಂಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆಗೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಸೋಮನಾಥನ ಮುಂದೆ ಅವನಂತೆಯೇ ಶೀಲಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಕಲ್ಯದ ಚನ್ನಮ್ಮನನ್ನು ಹೊಗಳಿದ. ತನ್ನಂತಹ ವೀರವ್ರತಾಚರಣೆಯ ಭಕ್ತಳನ್ನು ನೋಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಎತ್ತಿನ ಬಂಡಿಯಲ್ಲಿ ಸೋಮನಾಥ ಕಲ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದು, ಚನ್ನಮ್ಮನ ಆತಿಥ್ಯವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ ಅಲ್ಲೇ ಕೆಲಕಾಲವಿದ್ದ. ಕಲ್ಯದಲ್ಲಿರುವಾಗಲೇ ಕಾಯಿಲೆಗೆ ತುತ್ತಾಗಿ ತನ್ನ ಕೊನೆಯುಸಿರೆಳೆದ. ಅವನ ಭಕ್ತರು ಅವನನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯ ಕಲ್ಲೇಶ್ವರದ ಮುಂಭಾಗದ ಅಂಗಳದಲ್ಲಿ ಸಮಾಧಿ ಮಾಡಿ, ಸೋಮನಾಥನ ಮಗ ಚತುರ್ಮುಖ ಬಸವಿದೇವನಿಗೆ ಗುರುಪಟ್ಟವನ್ನು ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಆ ಬಸವಿದೇವನ ಸಂತತಿಯವರು ಇಂದಿಗೂ ಕಲ್ಯದಲ್ಲಿ 'ಜಂಗಮ ಮಠ'ಕ್ಕೆ ಮುಖ್ಯರಾಗಿದ್ದಾರೆ ; ಅವರಿಗೆ ಉಂಬಳಿಯಾಗಿ ಜಮೀನೂ ಇದೆ. ಬೆಟ್ಟದ ಒಂದು ಪಾರ್ಶ್ವದಲ್ಲಿ ಕಲ್ಲೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದ ಮುಂದೆ ಬಿಲ್ವಪತ್ರೆ ಮರಗಳ ಕೆಳಗೆ ಸೋಮನಾಥನ ಸಮಾಧಿ ಈಗಲೂ ಇದೆ. ಇನ್ನೊಂದು ಪಾರ್ಶ್ವದಲ್ಲಿ ಸರ್ವಶೀಲಾಚರಣೆಯ ಚನ್ನಮ್ಮನ ಸಮಾಧಿ ಇರುವ ಗವಿಯೂ, ಅಲ್ಲೇ ಚತುರ್ಮುಖ ಬಸವಿದೇವನ ಸಮಾಧಿಯೂ ಇವೆ. ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥನ ವಂಶಸ್ಥರು ತಮ್ಮ ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಚನ್ನಮ್ಮ, ಸೋಮನಾಥಾರಾಧ್ಯ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಇಡುತ್ತಾರೆ. ಈಚಿನವರೆಗೆ ತಮ್ಮ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಚನ್ನಮ್ಮ, ಸೋಮನಾಥರ ಜಯಂತಿಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಬೆಟ್ಟ, ಊರಿನ ಮಧ್ಯೆ ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಡಗಳ ಅಸ್ತಿಭಾರಗಳನ್ನು ಕಾಣ ಬಹುದು. ಅಲ್ಲೀ ಮೆಟ್ಟಲುಗಳಿರುವ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಬಂಡೆಯಿದೆ : ಅದನ್ನು 'ಸೂಳೆ ಬಂಡೆ' ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆ ಅಸ್ತಿಭಾರಗಳು ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ಅಧಿಕಾರಿ ಗಳ ಮನೆಗಳವಿರಬಹುದು. ಹೊಲವೊಂದರಲ್ಲಿ ಸಾವೆ ಧಾನ್ಯ ಇದ್ದ ಮಣ್ಣಿನ ಮಡಕೆಯೊಂದು ದೊರಕಿದೆ. ಹಲವಾರು ಮಂಟಪಗಳೂ ಕೊಳಗಳೂ ಶಿಲ್ಪಗಳೂ ಹೊಲಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಲು ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಒಂದರ ಮೇಲೊಂದು ಏಳು ಮಡಕೆಗಳು ಇರುವ ಏಳು ಮಡಕೆಗಳ ಸಾಲನ್ನು (ಒಟ್ಟು 49) ಕೆತ್ತಿರುವ ಕಲ್ಲಿನ ಫಲಕವೊಂದರ ಸಾಂಕೇತಿಕತೆ ನಿಗೂಢವಾಗಿದೆ

ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ, ವೈಷ್ಣವ, ವೀರಶೈವ ಮತಗಳ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದ ಕಲ್ಯಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಭೂಪಟದಲ್ಲಿ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ ಒಂದು ಸ್ಥಾನವಿದೆ.

"ಕಲಾವತಿ"ಯು ಬಹು ದೊಡ್ಡ ನಗರವಾಗಿತ್ತೆಂದೂ, 'ಕುಂಬಳಕಾಯಜ್ಜಿ' ಸಂತೆಯಲ್ಲಿ ಮಾರುತ್ತಿದ್ದ ಕುಂಬಳಕಾಯಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಜೈನರಿಗೂ ಇತರರಿಗೂ ಜಗಳಗಳಾಗಿ ನಗರ ಹಾಳಾಗಿ ಹೋಯಿತೆಂದೂ ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳಿವೆ. ('ಕುಂಬಳಕಾಯಜ್ಜಿ' ಬಹುಶಃ ಕೂಷ್ಮಾಂಡಿನಿ ಯಕ್ಷಿ). ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ ನಡೆದ ಜೈನ, ವೈಷ್ಣವ ಸಂಘರ್ಷಗಳು ಮೇಲಿನಂತೆ ಜಾನಪದ ಕತೆ ಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿವೆಯೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಇತಿಹಾಸ ಪೂರ್ವಕಾಲ ದಿಂದ ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದವರೆಗೆ ಅಖಂಡ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಕಲ್ಯದ ಜೊತೆ ಹೋಲಿಸಲು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಸ್ಥಳಗಳು ದೊರಕಲಾರವು. ಎಂಟನೇ ಶತಮಾನದ ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ಕಾಲದ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಶಾಸನವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಅಲ್ಲಿನ ಕೆಲವು ಶಾಸನಗಳು ಇನ್ನೂ ಪ್ರಕಟವಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಕಲ್ಯಕ್ಕೆ ನಾಲ್ಕು ಕಿಲೋ ಮೀಟರ್ ದೂರದ ಹೂಜಿಗಲ್ಲು ಒಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ನಿವೇಶನ. ಅದೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಇಡೀ ಆ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು 'ಕಲ್ಯ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಸಂಕೀರ್ಣ' ವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದು. ಆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಭೂಶೋಧಗಳು ನಡೆದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸ್ವಾರಸ್ಯದ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೊರಬೀಳುತ್ತವೆಯೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ.

ನೀಲಪಟ : ಒಂದು ಅಜ್ಞಾತ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥ

ಭಾರತ ಬಗೆಬಗೆಯ ದೈವಗಳ, ದೈವಾರಾಧನೆಗಳ ದೇಶ; ದೇವರನ್ನು ನಂಬುವ ಅಥವಾ ದೇವರ ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನೇ ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ ಪಂಥಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಉಗಮಗೊಂಡಿವೆ. ದೇಹವನ್ನು ಬಹುವಾಗಿ ದಂಡಿಸುವುದನ್ನು ಹೇಳುವ ಮತಗಳೂ ಇಲ್ಲುಂಟು ; ಸಾಲ ಮಾಡಿಯಾದರೂ ತುಪ್ಪ ತಿನ್ನು ಎಂದು ಲೌಕಿಕ ಸುಖವನ್ನೇ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುವ ಚಾರ್ವಾಕರಿಗೂ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವುಂಟು. ಶಿವನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ಶೈವಧರ್ಮದ ಅನೇಕ ಶಾಖೆಗಳಿರುವ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆ ಶೈವಧರ್ಮ ಒಂದು ಪ್ರಬಲಧರ್ಮವೆನ್ನಿಸಿ ಕೊಂಡಿದೆ. ಆದರೆ ಶಿವನು ಸುಟ್ಟು ಹಾಕಿದನೆಂದು ಪುರಾಣಗಳು ಸಾರುವ ಮನ್ಮಥನನ್ನೇ ಆರಾಧ್ಯದೈವವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಒಂದು ಮತ ಅಥವಾ ಪಂಥ ವೊಂದು (cult) ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇದ್ದ ಸಂಗತಿ ಬಹಳ ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿದಿರಲಾರದು. 'ನೀಲಪಟ'ರು ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಅವರ ಸಂಗತಿ ಬಂದಿರುವ ನಾಲ್ಕಾರು ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿಂದ ಏನು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆಯೋ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯ ಮಾಡಿ ಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸಿದೆ.

ನನಗೆ ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೆ ನೀಲಪಟರ ಉಲ್ಲೇಖ ಮೊದಲ ಬಾರಿ ಬರುವುದು ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಸೋಮದೇವನ 'ಯಶಸ್ತಿಲಕ ಚಂಪೂ' ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ. 'ನೀಲಪಟ' ಎಂಬುವನ 'ತತ್ವ'ವನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸುವ ಪದ್ಯವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ ; (ಆ ಪದ್ಯದ ಕರ್ತೃವೂ, ಸೋಮದೇವನ ಪ್ರಕಾರ, ನೀಲಪಟನೇ) : ಆ ಪದ್ಯ ಹೀಗಿದೆ :

ಪಯೋಧರಭರಾಲಸಾಃ ಸ್ಮರವಿಘೂರ್ಣಿತಾರ್ಧೇಕ್ಷಣಾಃ ಕ್ವಚಿತ್
ಸಲಯ ಪಂಚಮೋಚ್ಚರಿತಗೀತ ಝುಂಕಾರಿಣೀಃ
ವಿಹಾಯ ರಮಣೀರಮೂರಪರಮೋಕ್ಷ ಸೌಖ್ಯಾರ್ಥಿನಾಮಹೋ
ಜಡಿಮಡಿಂಡಿಮೋ ವಿಫಲಭಂಡ ಪಾಖಂಡಿನಾಂ ||

ಸುಂದರಿಯರಾದ ರಮಣಿಯರ ಸಂಗವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ, ಅಪರ ಮೋಕ್ಷಸುಖ ವನ್ನು ಬಯಸಿದ 'ವಿಫಲ ಭಂಡ ಪಾಖಂಡಿ'ಗಳನ್ನು ಇಲ್ಲಿ 'ನೀಲಪಟ'ನು ಹಾಸ್ಯ

ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.[1] ಸೋಮದೇವನ ಪ್ರಕಾರ ನೀಲಪಟನು ಲೌಕಿಕ ಸುಖ ಪಕ್ಷಪಾತಿ, ಇನ್ನೊಂದು ಲೋಕದಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಮೋಕ್ಷಸುಖದ ಬಗ್ಗೆ ಅವನಿಗೆ ನಂಬಿಕೆಯಿಲ್ಲ ; ಸುಂದರಿಯರ ಸಂಗದಿಂದ ದೊರೆಯುವ ಸಂತೋಷವೇ ಸತ್ಯವೆಂದು ನೀಲಪಟನ ದೃಢ ವಿಶ್ವಾಸ.

ಇಲ್ಲಿ ಬರುವ ನೀಲಪಟನೂ, 'ಸದುಕ್ತಿಕರ್ಣಾಮೃತ' ಸಂಕಲನದ ಕರ್ತೃವು ಉದ್ಧರಿಸುವ 'ನೀಲಪಟ್ಟ' ಎಂಬುವನೂ ಒಂದೇ ಇರಬಹುದೆಂದು ಹಂದಿಕಿಯವರು ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ.[2] ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ನೀಲಪಟ್ಟ'ನ ಪದ್ಯ ಹೀಗಿದೆ :

ಅಯಂ ಸ ಭುವನಪ್ರಥಿತಸಂಯಮೀ ಶಂಕರೋ ಬಿಭರ್ತಿ
ವಪುಷಾಧುನಾ ವಿರಹಕಾತರಃ ಕಾಮಿನೀಂ ।
ಅನೇನ ಕಿಲ ನಿರ್ಜಿತಾ ವಯಮಿತಿ ಪ್ರಿಯಾಯಾಃ ಕರಂ ಕರೇಣ
ಪರಿಲಾಲಯನ್ ಜಯತಿ ಜಾಯಹಾಸಃ ಸ್ಮರಃ ॥

ಸಂಯಮಿ ಎಂದು ಲೋಕದಿಂದ ಕೀರ್ತನಗೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವ ಶಂಕರ ತಾನೇ ವಿರಹಕಾತರನಾಗಿ ಈಗಲೂ ಕಾಮಿನಿಯನ್ನು ತನ್ನ ದೇಹದ ಮೇಲೆಯೇ ಧರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನು ನನ್ನನ್ನು ಗೆದ್ದಿರುವನಲ್ಲವೇ ! ಎಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಮನ್ಮಥನು ತನ್ನ ಪ್ರಿಯೆಯ ಕೈಯನ್ನು ತನ್ನ ಕೈಯಿಂದ ಆಡಿಸುತ್ತ ನಗುತ್ತಿದ್ದಾನಂತೆ. ಇಲ್ಲಿ ಗೆದ್ದವನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮನ್ಮಥ ; ಸೋತವನು ಶಿವ. ಮನ್ಮಥನ ವಿಜಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಗಳನ್ನು ಸಾರುವ 'ನೀಲಪಟ್ಟ'ನ ಈ ಪದ್ಯದ ಉದ್ದೇಶ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. 'ಯಶಸ್ತಿಲಕ ಚಂಪೂ'ವಿನಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪದ್ಯವೂ ಕಾಮನ ವಿಜಯವನ್ನೇ, ಸಾರ್ವಭೌಮತ್ವವನ್ನೇ ಸಾರುವುದಾಗಿದೆ.

ನೀಲಪಟ, ನೀಲಪಟ್ಟ ಎಂಬ ಕವಿ ಇದ್ದನೇ, ಅವನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಪುರುಷನೇ ತಿಳಿಯದು. ಆದರೆ ತಮ್ಮನ್ನು 'ನೀಲಪಟ'ರೆಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ ಒಂದು ಮತೀಯ ಪಂಥವಿದ್ದಿತು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ನಮಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿವರಗಳು ರಾಘವಾಂಕನ (ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1220) ಸಿದ್ಧರಾಮ ಚಾರಿತ್ರದಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ.[3] ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮುನಿಯ ಹೆಸರು ನೀಲಪಟ ; ಅವನಿಗಿದ್ದ ವಿಶೇಷಣ

1-2 K.K. Handiqui : *Yashastilaka and Indian Culture*, pp. 440-1.

3 ಸಿದ್ಧರಾಮಚಾರಿತ್ರ (ಸಂ: ಟಿ. ಎಸ್. ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯ ಮತ್ತು ಡಿ. ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್), 4.59 [ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಇದೇ ನೀಲಪಟನ ಉಲ್ಲೇಖ ಅದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ವಿರಕ್ತ ತೋಂಟದಾರ್ಯನ ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆಸೋಮೇಶ್ವರ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿಯೂ (11.67-8), ರಾಘವಾಂಕ ಚಾರಿತ್ರದಲ್ಲಿಯೂ (15.39) ಬಂದಿದೆ. ಇವುಗಳ ಕಡೆ ಗಮನ ಸೆಳೆದವರು ಶ್ರೀ ಎಸ್ ಶಿವಣ್ಣ].

'ಸ್ಮರಕಳಾತಾಪಸಂ' ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಅವನು ಎಲ್ಲರ ಮುಂದೆ, ಶಿವನು ಮನ್ಮಥನನ್ನು ಸುಟ್ಟುಹಾಕಿದ ಸಂಗತಿ ಸುಳ್ಳೆಂದು ವಾದಿಸುತ್ತಿದ್ದ. ಹರನಾಗಲಿ, ಮುನಿಗಳಾಗಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಮನ್ಮಥನ ಹೂಬಾಣಕ್ಕೆ ಈಡಾದವರೇ ಎಂಬುದು ಅವನ ನಂಬಿಕೆ.[4] ಅವನು ಮದನನ ವೇಷವನ್ನು ಧರಿಸಿದ್ದನಂತೆ. ಆ ವರ್ಣನೆ ಹೀಗಿದೆ[5] ;

ಹೊತ್ತು ಮದನನ ವೇಷವವಯವದೊಳತಿ ಚೆಲುವು
ವೆತ್ತು ರತಿಕಲಹಚಿಹ್ನಂ ಹಸಿಯ ಹರೆಯ ಕೈ
ತತ್ತಿಕ್ಕಿದೆಡದ ಕೋಮಳೆವೆರಸಿ ಬಂದು ವಂದಿಸಿ ನಿಂದು ನೀಲಪಟನು
ಚಿತ್ತಭವ ಗತಿಯೆನುತ ಕುಳ್ಳಿರಲು....

ಅವನ ಮೈತುಂಬ 'ರತಿಕಲಹ'ದ ಚಿಹ್ನೆಗಳಿದ್ದುವು. ಒಬ್ಬ ಕೋಮಲಸ್ತ್ರೀಯನ್ನು ತಬ್ಬಿಕೊಂಡೇ ಇದ್ದ. ಅವನು ಕುಳಿತುಕೊಳ್ಳುವಾಗ 'ಮನ್ಮಥನೇ ಗತಿ' ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದುದು ಗಮನಾರ್ಹ. (ಶೈವರು ಶಿವನ ನಾಮಸ್ಮರಣೆ ಮಾಡುವಂತೆ ಅವನು ಮನ್ಮಥನ ನಾಮಸ್ಮರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ). ಈ ಪ್ರಸಂಗದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಶಿವ ಮತ್ತು ನೀಲಪಟರ ಮಧ್ಯೆ ವಾಗ್ವಾದ, ಕೊನೆಗೆ ಸಿದ್ಧರಾಮನನ್ನು ಕಾಮನೇ ಸೃಷ್ಟಿಸಿದ ಮೋಹಕಳಾದ ಸುಂದರ ಸ್ತ್ರೀಯು ಚಂಚಲಗೊಳಿಸಲಾರದೆ ಸೋತದ್ದು–ಇತ್ಯಾದಿ ಅದ್ಭುತ ಕತೆ ಏನೇ ಇರಲಿ, ನೀಲಪಟ ಪಂಥದ ಅನುಯಾಯಿಯೊಬ್ಬನಿಗೂ ಸಿದ್ಧರಾಮನಿಗೂ ವಾದವಿವಾದ ನಡೆದಿರುವ ಸಂಗತಿಯ ಐತಿಹಾಸಿಕತೆಯನ್ನು ಬಹುಶಃ ನಿರಾಕರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ.

ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ (ಸು. 1160) ನೀಲಪಟ ಮುನಿಗಳಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅವನ ಸಮಕಾಲೀನರಾದ ಇಬ್ಬರು ವಚನಕಾರರ ಮಾತುಗಳು ಸಾಕ್ಷಿನುಡಿಯುತ್ತವೆ.[6] ಸಕಲೇಶಮಾದರಸನು ಯೋಗಿ, ಜೋಗಿ, ತಪಸಿ, ಸಂನ್ಯಾಸಿ, ನರಮಿಾಮಾಂಸಕರ ಜೊತೆ 'ನೀಲಪಟ'ರ ಹೆಸರು ಹೇಳಿ ಇವರೆಲ್ಲ ಹೊಟ್ಟೆಪಾಡಿಗಾಗಿ ಸಂನ್ಯಾಸಿಗಳಾಗಿದ್ದಾರೆಂದು ಖಂಡಿಸುತ್ತಾನೆ("ಸುಳಿವರು ಕ್ಷುಧೆ ಕಾರಣ")[7]. ಉರಿಲಿಂಗ ಪೆದ್ದಿಯು ಆರ್ಹತ, ಚಾರ್ವಾಕ, ಬೌದ್ಧ, ಮಿಾಮಾಂಸಕ, ನೀಲಪಟರು 'ಕಾಯದ ದರ್ಶನಂಗಳಲ್ಲಿ ದೀಕ್ಷಿತರು' ಎನ್ನುತ್ತಾನೆ.[8] ಇಲ್ಲಿ ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳಾದ ಚಾರ್ವಾಕ

4 ಅದೇ, 4. 60

5 ಅದೇ, 4. 61

6 ಇವುಗಳ ಕಡೆ ಗಮನ ಸೆಳೆದವರು ಡಾ. ಪಿ. ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು.

7 ಸಕಲೇಶ ಮಾದರಸನ ವಚನಗಳು (ಸಂ.ಫ. ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ), ಪುಟ 6, ವಚನ 22

8 ಉರಿಲಿಂಗ ಪೆದ್ದಿಯ ವಚನಗಳು (ಸಂ.ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ), ಪುಟ. 29, ವಚನ 14

ರನ್ನೂ ನೀಲಪಟರನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಪಟ್ಟಿಮಾಡಿರುವುದು ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತದೆ. 'ಕಾಯದ ದರ್ಶನ' ವೆಂಬುದು ದೇಹ ಸುಖಕ್ಕೆ ಅವರು ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರಾಧಾನ್ಯವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಆರ್ಹತ' ಅಥವಾ ಜೈನ ಮುನಿಗಳನ್ನೂ 'ಕಾಯದ ದರ್ಶನ'ದವರ ವರ್ಗಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿರುವುದು ಅನುಚಿತವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ).

ರಾಘವಾಂಕನ ಸಮಕಾಲೀನನಾಗಿದ್ದ ಕೆರೆಯ ಪದ್ಮರಸನು ವೈಷ್ಣವನಾಗಿದ್ದ ಆಂಧ್ರದ ತ್ರಿಭುವನತಾತ ಎಂಬುವವನನ್ನು ವಾದದಲ್ಲಿ ಸೋಲಿಸಿದ ವಿಷಯವು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ತ್ರಿಭುವನ ತಾತ ಮಹಾವಿದ್ವಾಂಸನಾಗಿದ್ದು ಅವನು ನೀಲಪಟ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ ಇತ್ಯಾದಿ ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನು ವಾದದಲ್ಲಿ ಸೋಲಿಸಿದ್ದ. ಈ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಕೆರೆಯ ಪದ್ಮರಸನ ಮಗ ಕುಮಾರ ಪದ್ಮರಸ ತನ್ನ ಕನ್ನಡ 'ಸಾನಂದಚರಿತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದಾನೆ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾನಂದಚರಿತೆಯ ಕರ್ತೃ ಕೆರೆಯ ಪದ್ಮರಸ. ಮಗ ತನ್ನ ತಂದೆಯ ಕೃತಿಯನ್ನೇ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಅನುವಾದಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಕನ್ನಡ ಸಾನಂದಚರಿತೆಯ ಪದ್ಯ ಹೀಗಿದೆ:[9]

ಪಿಂದೆ ಸಮಸ್ತ ನೀಲಪಟ ಸಾಂಖ್ಯರ ಬೌದ್ಧರ ಜೈನಭೇದದೊಳ್
ಸಂವರ ಭಟ್ಟ ತಾರ್ಕಿಕರ ಕೂಡತಿವಾದಿಸಿ ಸೊರ್ಕಿ ಸೂಕ್ತಿಯು
ಲ್ಲೊಂದಬದ್ಧವಾದಿಯೆನಿಪುದ್ಧತ ವೈಷ್ಣವನಂ ವಿಭಾಡಿಸು
ತ್ತಿಂದುಧರ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯನೆ ಪದ್ಮರಸರ್ ನೆಗಳ್ದರ್ ಧರಿತ್ರಿಯೊಳ್ ।

ಪದ್ಮಣಾಂಕನ 'ಪದ್ಮರಾಜಪುರಾಣ' ದಲ್ಲಿ (9.17) ತ್ರಿಭುವನತಾತ ತಾನು ನೀಲಪಟ, ಕಾಳ ಇತ್ಯಾದಿಯರನ್ನು ಸೋಲಿಸಿರುವುದಾಗಿಯೂ, ಪದ್ಮರಸ ತನ್ನನು ಸೋಲಿಸಿದರೆ ಅವರೆಲ್ಲರನ್ನೂ ಸೋಲಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಸವಾಲು ಹಾಕಿದಂತೆ ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ :

ಕಾಳ(ಕೌ)ಳನುಂ ಯಾಮಳನುಮೆಸವ ವೈಖಾನಸಂ
ನೀಲಪಟನುಮ್ಮಸ್ಕರೀಶ್ವರಾನೇಕೇಶ್ವ
ರಾಲೋಲ ಪೌರಾಣಿಕ ಪ್ರಾತ್ಯಭಿಜ್ಞಾದ್ಯಶೇಷ ಸಮಯಂಗಳ ಗಡಣಂ
ಕೀಲಿಯುಂಬೆಸನ್ನೊಳ್ಸೆಣಸಿ ನಿಗ್ರಹಂಬೊತ್ತು
ಸೋಲಮಂ ಪಡೆದೋಲಗಿಸುತಿರ್ಪರಂತರಿಂ
ದೀ ಲಿಂಗಧಾರಿಯೆನ್ನಂ ವಾದದಿಂ ಗೆಲ್ದೊಡೆಸಿವರೆಲ್ಲರಂ ಗೆಲ್ವಂ ।

---

9 ಸಾನಂದಚರಿತೆ (ಸಂ. ಎಸ್. ಬಸಪ್ಪ), ಪು. 1

ಇಲ್ಲಿಯೂ ನೀಲಪಟರೂ ನಿರೀಶ್ವರರೂ (= ಚಾರ್ವಾಕರೂ) ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಪಟ್ಟಿಯಾಗಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹುಡುಕಿದರೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ದೊರಕಬಹುದು.

ಯಾರು ಈ ನೀಲಪಟರು ? ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಇವರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಇರುವಂತೆ ಕಾಣದು. 'ಸದುಕ್ತಿ ಕರ್ಣಾಮೃತ'ದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಪದ್ಯದ ಕರ್ತೃ ಯಾರೋ ತಿಳಿಯದು.ಆದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಆಕರಗಳೂ ಬಹುತೇಕ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ. ಇವರ ಹೆಸರು ಬೇರೆ ದೇಶೀಯ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೋ ತಿಳಿಯದು. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇವರು ಇದ್ದುದು ನಿಜ ; ಬೇರೆ ಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇದ್ದಿರುವುದು ಅಸಂಭವವಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ 'ನೀಲಮತಪುರಾಣ' ಎನ್ನುವ ಗ್ರಂಥವೇನೋ ಇದೆ.ಆದರೆ ಆದು ಕಾಶ್ಮೀರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ಪೌರಾಣಿಕ ಗ್ರಂಥ.[10] ಅಲ್ಲಿ ನೀಲಪಟರ ವಿಷಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. 'ನೀಲರುದ್ರ ಉಪನಿಷತ್' ಎಂಬ ಕೃತಿಯೂ ಉಂಟು. ಅಲ್ಲಿ ಸೂರ್ಯ ದೇವಾಲಯಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವುಂಟು[11]; ನೀಲಪಟರ ವಿಷಯ ಅಲ್ಲಿ ಬರುವ ಸಂಭವವಿಲ್ಲ. ಬಾಣ ತನ್ನ ಹರ್ಷಚರಿತದಲ್ಲಿ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಮತೀಯ ಪಂಥಗಳನ್ನು (religious cults) ಹೆಸರಿಸಿದ್ದಾನೆ.[12] ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನೀಲಪಟರ ಹೆಸರಿಲ್ಲ. ಬಂಗಾಳದಲ್ಲಿ 'ನೀಲಪೂಜಾ' ಎಂಬ ಆಚರಣೆಯಿದ್ದರೂ[13] ಅದು 'ನೀಲ'ಎಂಬ ದೈವದ ಆರಾಧನೆಯಾಗಿದೆ. ಶಶಿಭೂಷಣ ದಾಸಗುಪ್ತರು 'ರಹಸ್ಯ ಮತೀಯ ಪಂಥ'ಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಬರೆದಿರುವ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ನೀಲಪಟರನ್ನು ಹೋಲುವ ಯಾವುದೇ ಪಂಥವನ್ನೂ ಉಲ್ಲೇಖ ಮಾಡಿಲ್ಲ.

---

10 ನೋಡಿ-Ved Kumari: *The Nilamatapurana*, Vol.I (J and K. Academy of Art, Culture and Language. Srinagar-Jammu).

11 Alain Danielou: *Hindu Polytheism*,p. 95

12 V. S. Agarwala: *The Deeds of Harsha*, pp. 225-6 ಆರ್ಹತ, ಮಸ್ಕರೀ, ಲೋಕಾಯತಿಕ, ಭಾಗವತ, 'ಜೈನ' (=ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮ) ಇವು ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು. ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಶಂಕರದಾಸಿಮಯ್ಯನ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ (11.4-6) ಅನೇಕ 'ಮತ'ಗಳ ದೊಡ್ಡ ಪಟ್ಟಿ ಇದೆ. ವೈಷ್ಣವ, ಪಾಶುಪತ, ಗಾಣಪತ್ಯ, ಶಾಕ್ತೇಯ, ಶೈವ, ಪಾಂಚರಾತ್ರಿಕ, ಕಾಪಾಲಿಕ, ಜೈನ, ಬೌದ್ಧ, ಚಾರ್ವಾಕ, ಕಾಳಾಮುಖ ಇತ್ಯಾದಿ. 'ನೀಲಪಟ'ರ ಹೆಸರು ಇಲ್ಲಿ ಬಂದಿಲ್ಲ. 17ನೆಯ ಶತಮಾನದ ಹೊತ್ತಿಗೆ ನೀಲಪಟರ ಪಂಥ ಮರೆಯಾಗಿ ಹೋಗಿತ್ತೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದೇ ?

13 Shashibhushan Das Gupta : *Obscure Religious Cults*, (1969), p. 279, 299, 317

ತೆಶವನ್ನು ನೋಡಿದರೇನೋ, ಅವರು ಕಪ್ಪು ವಸ್ತ್ರವನ್ನು ಉಡುತ್ತಿದ್ದ ಸನ್ಯಾಸಿಗಳಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. 'ಕಾಲಾಮುಖ' ಅಥವಾ ಕಾಲಾನನ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಯತಿಗಳು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿದ್ದರು ; ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇವರ ಪ್ರಬಲ ಕೇಂದ್ರಗಳಿದ್ದುವು. ಶಿವೋಪಾಸಕರಾಗಿದ್ದ ಇವರು ಮುಖಕ್ಕೆ ಕಪ್ಪುಬಣ್ಣ ಹಚ್ಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೋ ಏನೋ ! ಇವರು ನೀಲಪಟರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಬೇರೆ. ಸ್ತ್ರೀಯೋನಿಯನ್ನು ಆರಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ 'ಕೌಳ' ಎಂಬ ತಾಂತ್ರಿಕ ಮತವಿದ್ದಿತು.[14] ಆದರೆ ಇವರು ಶಾಕ್ತರು ಮತ್ತು ಪದ್ಮರಾಜಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಕೌಳರನ್ನೂ ನೀಲಪಟರನ್ನೂ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಹೆಸರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಬೇರೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಈಗಿನ ಅಯ್ಯಪ್ಪನ ಭಕ್ತರು ಕಪ್ಪು ಬಟ್ಟೆ ಉಡುತ್ತಾರೆ; ಮೈಲಾರಲಿಂಗನ ಭಕ್ತರಾದ ಗೊರವರು ಕಪ್ಪುಕಂಬಳಿಯನ್ನು ಹೊದೆಯುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಇಷ್ಟರಿಂದಲೇ ಯಾವುದೇ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಅಪಾಯ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ(ಮತ್ತು ಪಕ್ಕದ ಪ್ರಾಂತಗಳಲ್ಲಿ) 'ಲಜ್ಜಾಗೌರಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುವ ಕೆಲವು ವಿಗ್ರಹಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಆ ಸ್ತ್ರೀ ವಿಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ತಲೆಯ ಬದಲು ಅರಳಿದ ಕಮಲವನ್ನು ಕೆತ್ತಿರುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತನಗಳನ್ನು ದೊಡ್ಡದಾಗಿ ತೋರಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಕಾಲನ್ನು ಅಗಲಿಸಿ ಕುಕ್ಕುರಗಾಲಿನಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿರುವ ಅದರ ಯೋನಿ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಈ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಕೌಳಮತಕ್ಕೋ ನೀಲಪಟಮತಕ್ಕೋ ಸೇರಿದುವಾಗಿರಬಹುದು. (ಕೌಳರು ಯೋನಿಪೂಜಕರಾದ್ದರಿಂದ ಬಹುಶಃ ಅವು ಕೌಳರ ಆರಾಧ್ಯ ವಿಗ್ರಹಗಳಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ).

ಡಾ. ಜಿ. ವರದರಾಜರಾಯರು ಲೇಖನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ.[15] "....ರಾಘವಾಂಕನು ಸಿದ್ಧರಾಮಚಾರಿತ್ರದಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಿಸಿರುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು ತಲೆದೋರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಉಕ್ತವಾಗಿರುವ 'ಸ್ಮರಕಳಾತಾಪಸಿ'ಯಾದ ನೀಲಪಟನು ಯಾರು ? ಇದು ಕೇವಲ ಕವಿಕಲ್ಪಿತ ಪಾತ್ರವೇ ? ಇಲ್ಲವೇ ಋಣಂ ಕೃತ್ವಾ ಘೃತಂ ಪಿಬೇತ್' ಎಂಬ ತತ್ವನಿಷ್ಠರಾದ ಚಾರ್ವಾಕರಂತೆ ಮನ್ಮಥೋಪಾಸನೆಯನ್ನು ಮಾಡುವ ಯಾವುದಾದರೂ ಬುಡಕಟ್ಟು ಇದ್ದೀತೆ? ..." ಇಲ್ಲಿಯ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಈ ಲೇಖನ ಉತ್ತರ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಚಾರ್ವಾಕರಿಗೂ ನೀಲಪಟರಿಗೂ ಇರುವಸಾಮ್ಯವನ್ನು ಡಾ. ವರದರಾಜರಾಯರು ಎತ್ತಿ ತೋರಿದ್ದಾರೆ. ಇಬ್ಬರೂ ಲೌಕಿಕ ಸುಖಾಪೇಕ್ಷೆಯುವರು ಎಂಬ ಮಾತು ನಿಜವಾದರೂ, ಚಾರ್ವಾಕರು ನಿರೀಶ್ವರವಾದಿಗಳು. ನೀಲಪಟರು ದೈವದ(ಕಾಮನ)ಅಸ್ತಿತ್ವವನ್ನು ಒಪ್ಪುತಕ್ಕವರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರನ್ನು ಸೇಶ್ವರವಾದಿಗಳೆಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಮನ್ಮಥನ ಲಾಂಛನ

---

14 ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : 'ಕೌಳರು-ಒಂದು ವಿವೇಚನೆ,' ಸುಬೋಧನ ತರಂಗ, ಮೈಸೂರು, ಪು. 80-86.

15 'ಮನ್ಮಥಪ್ರಸಂಗ'. ಶ್ರೀಕಂಠತೀರ್ಥ. ಪು. 372

ಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಅವರು ಇತರ ಸಹಯೋಗಿನಿಯರ ಜೊತೆ ವಾಸಿಸುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಇಂಥವರನ್ನು ಕುರಿತೇ ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿ—'ಮಾಯೆಯು ಯೋಗಿಗೆ ಯೋಗಿಣಿಯಾಗಿ, ಸವಣನಿಗೆ ಸವಣಿಯಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದೆ' ಎಂದು ವಿಡಂಬನೆ ಮಾಡಿದ್ದು.

ಎಲ್ಲ ತಾಂತ್ರಿಕಮತಗಳನ್ನೂ ಇತರರು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ತಾಂತ್ರಿಕ ಮತಗಳ ನಿಜವಾದ ಪರಮಗುರಿ ಇಂದ್ರಿಯತೃಪ್ತಿಯಲ್ಲ, ಇಂದ್ರಿಯಜಯ. ಅವುಗಳು ಪರಮವಾದ ಅದ್ವಯ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಲು, ಇತರರು ನಕ್ಕು ಹಾಸ್ಯಮಾಡುವ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಸಾಧನೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿರುವುದುಂಟು.[16] ನೀಲಪಟರದು ಒಂದು ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಬಂದಿರುವ ಹೇಳಿಕೆಗಳೆಲ್ಲ ಇತರರವಾದ್ದರಿಂದ, ಅವರ ಸಾಧನೆಯ ನಿಜವಾದ ಉದ್ದೇಶವೇನಿತ್ತೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ತಕ್ಷಣದ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ತಪ್ಪಾಗಬಹುದು. ಅವರ ಸಾಧನೆಯ ಗುರಿ ನಾವು ಭಾವಿಸಿರುವುದಕ್ಕಿಂತ ಗಂಭೀರವಾದುದು ಏಕಾಗಿರಬಾರದು ?

ಅನುಬಂಧ

'ನೀಲಪಟ'ರು ಮೂಲತಃ ಬೌದ್ಧರೇ ?

ಕಾಮನನ್ನು ಆರಾಧಿಸುವ ನೀಲಪಟರು ಮೂಲತಃ ಬೌದ್ಧರೆಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕೆ ಸೂಚನೆಗಳಿವೆ. ಬೌದ್ಧ ಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ 'ವಜ್ರಯಾನ' ಎಂಬ ಪಂಥವು ಪ್ರಬಲವಾಗಿ, ಭಿಕ್ಷುಗಳ ಪಂಚ 'ಮ'ಕಾರಗಳ ಸೇವನೆಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹವಿತ್ತಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಬಲ್ಲರು (ಮತ್ಸ್ಯ, ಮುದ್ರಾ, ಮಾಂಸ, ಮೈಥುನ, ಮದ್ಯ–ಇವೇ ಆ ಐದು 'ಮ'ಕಾರಗಳು). ವಜ್ರಯಾನ ಪಂಥದ 'ಸಮ್ಮಿತಿಯ' ಎಂಬ ಶಾಖೆಯ ಗುರುಗಳೊಬ್ಬರು ಒಂದು ದಿನ ವೇಶ್ಯೆಯೊಬ್ಬಳ ಮನೆಗೆ 'ನೀಲಪಟ'ವನ್ನು (ಕಪ್ಪುಬಟ್ಟೆ) ಧರಿಸಿ ಹೋಗಿ, ಆ ರಾತ್ರಿ ಅಲ್ಲಿಯೆ ಉಳಿದರು. ಬೆಳಗ್ಗೆ ಶಿಷ್ಯರು ಕಪ್ಪು ಬಟ್ಟೆ ಧರಿಸಿದ್ದು ಏಕೆ ಎಂದು ಕೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ, ಕಪ್ಪು ಬಟ್ಟೆಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಗುರುಗಳು ವಿವರಿಸಿದರು. ಅಂದಿನಿಂದ

---

16 ನೋಡಿ : "Whereas classical yoga eschews the senses and enjoins asceticism as a pre-requisite to spiritual success, the tantric tradition enhances the senses, harnessing their force for meditation" (Agehananda Bharati : *The Ochre Robe*. p. 284 fn.).

ಶಿಷ್ಯರು ನೀಲಪಟವನ್ನು ಧರಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದರಂತೆ. ನೀಲಪಟ ದರ್ಶನ ಎಂಬ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ ಹೀಗೆ ಬರೆದಿದೆ–"ಕಾಮದೇವ ಒಂದು ರತ್ನ; ವೇಶ್ಯೆ ಒಂದು ರತ್ನ; ಮದ್ಯ ಒಂದು ರತ್ನ. ನಾನು ಈ ರತ್ನತ್ರಯಕ್ಕೆ ನಮಸ್ಕರಿಸುತ್ತೇನೆ. ಉಳಿದ ರತ್ನಗಳೆಲ್ಲ ಬರಿಯ ಗಾಜಿನ ಚೂರುಗಳು". ಬೌದ್ಧರಿಗೆ ಬುದ್ಧ, ಧರ್ಮ, ಸಂಘಗಳು ರತ್ನತ್ರಯಗಳು. ನೀಲಪಟವು ಇವುಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.[1]

'ಆಗಮಡಂಬರ'ದಲ್ಲಿ ನೀಲಾಂಬರ ಸಂಪ್ರದಾಯ

ಕಾಶ್ಮೀರದ ನೈಯಾಯಿಕನಾದ ಜಯಂತ ಭಟ್ಟನು (ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. 900) 'ಆಗಮಡಂಬರ' ಎಂಬ ತನ್ನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಗಮಗಳ (ಶೈವ, ಪಾಶುಪತ, ಪಾಂಚರಾತ್ರ, ಸಾಂಖ್ಯ, ಯೋಗ, ಬೌದ್ಧ, ಜೈನ) ಪ್ರಸ್ತಾಪ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಅದು ಧಾರ್ಮಿಕವಿಷಯ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಾಟಕ. ಅದರ ಎರಡನೆಯ ಅಂಕದಲ್ಲಿ 'ನೀಲಾಂಬರ' (–ನೀಲಪಟ್ಟ) ಪಂಥದ ವಿಷಯವಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಈ ಪಂಥಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ ಸ್ತ್ರೀಪುರುಷರು ನೀಲವಸ್ತ್ರಾವೃತರಾಗಿ ಕೋಮಲ ಸ್ವರದಲ್ಲಿ ಹಾಡುತ್ತಿರುವ ದೃಶ್ಯವಿದೆ. ಅದನ್ನು ನೋಡಿದ ಯುವಕ ಸ್ನಾತಕನೊಬ್ಬ 'ತಪಸ್ಸಿನ' ಆ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ನೋಡಿ ಆಶ್ಚರ್ಯಪಡುತ್ತಾನೆ. ಸ್ತ್ರೀಸುಖವನ್ನು ಪಡೆಯುವ ಸ್ಥಿತಿಯೇ ಮೋಕ್ಷವಿರಬಹುದೆಂದು ಅವನು ಅಂದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ನೀಲಾಂಬರರು ತನ್ನ ರಾಜ್ಯದ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ತಲೆಕೆಳಗು ಮಾಡಿಯಾರೆಂದು ರಾಜ ಶಂಕರವರ್ಮ ಅವರನ್ನು ತನ್ನ ರಾಜ್ಯದಿಂದ ಓಡಿಸುತ್ತಾನೆ.

ಅದೇ ಜಯಂತಭಟ್ಟನು ನೀಲಾಂಬರರ ಉಲ್ಲೇಖವನ್ನು ತನ್ನ ನ್ಯಾಯ ಮಂಜರಿಯಲ್ಲೂ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ.

ಪದ್ಮನಾಭಮಿಶ್ರ ಎಂಬಾತ ತನ್ನ 'ಸೇತುಟೀಕಾ'ದಲ್ಲಿ ನೀಲಾಂಬರವನ್ನು ಜೈನಧರ್ಮದ ಒಂದು ಪ್ರಭೇದವೆಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಆದರೆ 'ಆಗಮಡಂಬರ' ನಾಟಕದಿಂದ ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೆಂಬುದು ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ.[2]

ಅವೆರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಎಂಬುದು ಕನ್ನಡ ಮೂಲಗಳಿಂದಲೂ ಸಿದ್ಧವಾಗುತ್ತದೆ. 'ಆಗಮಡಂಬರ'ದಲ್ಲಿ ಬರುವ ನೀಲಾಂಬರರ ಚಿತ್ರಕ್ಕೂ 'ಸಿದ್ಧರಾಮ

---

1 ಈ ವಿವರಗಳನ್ನು ಪಿ.ವಿ. ಕಾಣೆಯವರ History of Dharmashastra, vol v ಗ್ರಂಥದಿಂದ (ಪು. 1073) ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆ.

2 ಈ ಅಂಶಗಳನ್ನು ಶ್ರೀಮತಿ ಶಾರದಾ ಗಾಂಧಿ ಅವರ "ಆಗಮಡಂಬರ ನಾಟಕ ಮೆಂ: ನೀಲಾಂಬರ ಸಂಪ್ರದಾಯ" ಎಂಬ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಹಿಂದಿ ಲೇಖನದಿಂದ ತೆಗೆದು ಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ.

ಚಾರಿತ್ರ'ದಿಂದ ತಿಳಿದು ಬರುವ ಚಿತ್ರಕ್ಕೂ ಇರುವ ಹೋಲಿಕೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ನೀಲಪಟರು ಈಚಿನ ಕಾಲದ ಸಂಪ್ರದಾಯವಿರೋಧಿಗಳಾದ ಹಿಪ್ಪೀಗಳನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ಹೋಲುತ್ತಾರೆ. ಒಂಬತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಕಾಶ್ಮೀರದಿಂದ ಬಹಿಷ್ಕೃತವಾದ ಈ ಪಂಥದ ಮುಂದಿನ ಇತಿಹಾಸ ಅಸ್ಪಷ್ಟ. ಅಲ್ಲಿಯ ಶೈವಧರ್ಮದೊಡನೆ ನೀಲಾಂಬರ (ನೀಲಪಟ) ಪಂಥವೂ ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಬಂದಿರಬಹುದೇ ಎಂಬ ಅನುಮಾನಕ್ಕೂ ಆಸ್ಪದವಿದೆ.

(ತಾಂತ್ರಿಕ ಆರಾಧನೆಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ?) ಒಂದು ಅಪೂರ್ವ ಮಣ್ಣಿನ ಬೋಗುಣಿ

I

ಕೆಲವಾರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಚಿಂತಾಮಣಿ ತಾಲೂಕಿನ ಸಂತೇಕಲ್ಲಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ಅದೇ ಗ್ರಾಮದ ಶ್ರೀ ಪಿ. ನಾರಾಯಣಸ್ವಾಮಿ ಎಂಬಾತ ಕೊಟ್ಟ ಮಣ್ಣಿನ ಬೋಗುಣಿಯೊಂದು ಡಾ|| ಆರ್. ಶೇಷಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ಮೂಲಕ ನನ್ನ ಕೈಗೆ ಬಂದಿತು. ತಾಂತ್ರಿಕ ಮತಗಳು ಅವುಗಳ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಕೈಗೊಳ್ಳುವ ವಿಚಿತ್ರ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಅಸಹ್ಯ ಅಥವಾ ಭಯಾನಕ ಅಥವಾ ಅಮಾನುಷ ಆರಾಧನೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ನನಗೆ ಕುತೂಹಲವಿದ್ದುದರಿಂದ,[1] ಆ ಮಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರೆ ಸಾಧಾರಣವಾದುದಲ್ಲವೆಂದು ನನಗೆ ಅನ್ನಿಸಿ ಅದನ್ನು ತಾತ್ಕಾಲಿಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ತಿಂಗಳು ನನ್ನ ಹತ್ತಿರವೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದೆ. ಮತ್ತು ಆಗಲೇ ಅದರ ಛಾಯಾಚಿತ್ರಗಳನ್ನೂ ತೆಗೆಸಿದ್ದು.[2] ಆ ಪಾತ್ರೆಯನ್ನು ಏನಾದರೂ ಮಾಡಿ ಅದರ ಮಾಲೀಕರಿಂದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೆ ದಾನವಾಗಿ ಪಡೆಯುವ ಬಯಕೆ ಇತ್ತು. ಅದನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟ ಶ್ರೀ ನಾರಾಯಸ್ವಾಮಿ ಕೂಡ ತಮ್ಮ ಗ್ರಾಮದ ಮುಸ್ಲಿಮರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸಿ ಬಳಿಕ ಅದನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರಕ್ಕೇ ಕೊಡುವುದಾಗಿ ಭರವಸೆ ನೀಡಿದ್ದನು. ಆ ಮುಸ್ಲಿಮರ ಕೈಗೆ ಅದು ಹೇಗೆ ಬಂತೆಂಬುದು ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಯಾವುದೋ ಗುಡ್ಡದ ಹತ್ತಿರ ಬಂಡೆಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಅದು ಸಿಕ್ಕಿತಂತೆ. ಈ ಮಧ್ಯೆ ಆ ಮುಸ್ಲಿಮರಿಗೆ ಏನು ಬುದ್ಧಿ ಬಂತೋ, ಅಥವಾ ಯಾರ ಚಿತಾವಣೆಯೋ, ಆ ತಮ್ಮ ಪಾತ್ರೆಯನ್ನು ವಾಪಸ್ ಕೊಡಬೇಕೆಂದು ಕೇಳತೊಡಗಿದರು. ನಾನು ಅದನ್ನು ಕೊಡದೆ ಮುಂದೂಡಿದೆ. "ಆ ಪಾತ್ರೆ ನಮ್ಮ ಕೈ ತಪ್ಪಿದ ಮೇಲೆ ನಮಗೆ ಕೆಡುಕಾಗುತ್ತಿದೆ. ಆ ಪಾತ್ರೆ ಕೊಡದಿದ್ದರೆ ತೀವ್ರ ಪರಿಣಾಮಗಳಾದಾವು" ಎಂದು ಆ ಹುಡುಗನನ್ನು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ

1 ಈ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನ "ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವು ರಹಸ್ಯ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥಗಳು" ಎಂಬ ಸಂಪ್ರಬಂಧವನ್ನು (Paper) ನೋಡಿ. (ಸಂಶೋಧನತರಂಗ, ಸಂಪುಟ 2. ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಬೆಂಗಳೂರು. ಪು. 254-68).

2 ಚಿತ್ರಗಳು ಶ್ರೀ ಬಿ. ಕೇಸರಸಿಂಗ್ ತೆಗೆದದ್ದು.

ಬೆದರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ನಾನು ನಿರುಪಾಯನಾಗಿ ವಾಪಸ್ ಕೊಡಬೇಕಾಯ್ತು. ಆ ಹುಡುಗ ತಾನು ಊರಿನ ಪಟೇಲರ ಮೂಲಕ ಹೇಳಿಸಿ ನಿಮಗೆ ಮತ್ತೆ ತಂದುಕೊಡುತ್ತೇನೆಂದು ನನಗೆಭರವಸೆ ಕೊಟ್ಟ; ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಆ ಪಾತ್ರೆಯಿಂದಾಗಿ ಹುಡುಗನಿಗೆ ಏನೂ ತೊಂದರೆಯಾಗುವುದು ನನಗೆ ಸ್ವಲ್ಪವೂ ಇಷ್ಟವಿರಲಿಲ್ಲ. ಅದಾದ ಕೆಲವು ತಿಂಗಳಲ್ಲಿಯೇ ನಾನು ಬೇರೊಂದು ಕೆಲಸದ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ ಸಂತೇಕಲ್ಲಹಳ್ಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ, ಹುಡುಗರು ಬೀಳಿಸಿ ಒಡೆದು ಹಾಕಿದರು ಎಂದು ಒಬ್ಬ ಮುಸ್ಲಿಂ ಮಹಿಳೆ ಆ ಬೋಗುಣಿಯ ಚೂರುಗಳನ್ನು ತಂದು ತೋರಿಸಿದಾಗ ಆದ ನೋವು ಅಸದಳ. ಒಂದು ಅಪೂರ್ವ ಮೃತ್‌ಪಾತ್ರೆ ಹೀಗೆ ಜನತೆಯ ಮೌಢ್ಯ ಅಥವಾ ಅಸಹನೆಯಿಂದಾಗಿ ಹಾಳಾಯಿತಲ್ಲಾ ಎಂಬ ನೋವಾಯ್ತು. ಸದ್ಯ ಅದರ ಭಾವಚಿತ್ರಗಳಾದರೂ ಇವೆಯಲ್ಲಾ ಎಂಬ ಸಮಾಧಾನವಂತೂ ಇದ್ದೇ ಇದೆ. ಇದು ಆ ವಸ್ತುವಿನ ದುರದೃಷ್ಟದ ಕತೆ.

II

ಆ ಪಾತ್ರೆಯನ್ನು ಬೋಗುಣಿ (bowl) ಎಂದೋ, ಬೇಕಾದರೆ ಅಗಲ ಬಾಯಿಯ ದೊಡ್ಡ ಕುಡಿಕೆಯೆಂದೋ ಕರೆಯಬಹುದು. ಮಣ್ಣಲ್ಲಿ ಮಾಡಿದ ಬಳಿಕ ಅದನ್ನು ಸುಟ್ಟಿದ್ದರು. ಅದನ್ನು ಮಾಡಿ ಬಹುಶಃ ಬಹಳ ವರ್ಷಗಳಾಗಿರಲಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಐವತ್ತು ಅರವತ್ತು ವರ್ಷಗಳಷ್ಟು ಹಳೆಯದು. ಹೀಗೆ ಹೇಳಲು ಅದು ನೆಲದ ಮೇಲೆ ದೊರಕಿರುವುದು ಮತ್ತು ಮೇಲ್ನೋಟಕ್ಕೆ ಅದು ಅಷ್ಟು ಹಳೆಯದಲ್ಲವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಮೂಡುತ್ತಿದ್ದುದು ಕಾರಣಗಳೇ ಹೊರತು ಅದರ ತೇದಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಇನ್ನೇನೂ ಆಧಾರಗಳು ಇಲ್ಲ.

ಆ ಬೋಗುಣಿ ಸುಮಾರು ಇಪ್ಪತ್ತು ಅಂಗುಲ ಸುತ್ತಳತೆಯುಳ್ಳದಾಗಿದ್ದು ಸುಮಾರು ಎರಡು ಲೀಟರ್ ನೀರನ್ನು ಹಿಡಿಸುತ್ತಿದ್ದಷ್ಟು ದೊಡ್ಡದು. ಅದರ ನಾಲ್ಕು ಪಾರ್ಶ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಹಲ್ಲುಬಿಟ್ಟಿರುವ ರೌದ್ರಮುಖಗಳಿದ್ದುವು. (ಚಿತ್ರ 1 ಮತ್ತು 2 ನೋಡಿ). ಬೋಗುಣಿಯ ಮೇಲಿನ ಚಿತ್ರಗಳ ವಿವರಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಸ್ವಲ್ಪ ಹಾಳಾಗಿ ಹೋಗಿದ್ದರೂ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಮುಖಗಳ ಮಧ್ಯೆ ತ್ರಿಶೂಲಗಳನ್ನೂ ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು (ಚಿತ್ರ 2ರಲ್ಲಿ ಎಡಭಾಗವನ್ನೂ, 1ರ ಬಲಭಾಗವನ್ನೂ ನೋಡಿ). ಭೈರವಮುಖ ಮತ್ತು ತ್ರಿಶೂಲಗಳ ಮೇಲೆ ಬೋಗುಣಿಯ ಕಂಠದ ಕೆಳಗೆ ಪರ್ಯಾಯವಾಗಿ ಶಿವಲಿಂಗ, ಬಸವನ ಚಿಕ್ಕ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಇಡಲಾಗಿದೆ. (ಬಸವನ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಚಿತ್ರ 2ರಲ್ಲಿ ಮೂಗಿನ ಮೇಲೆ ಇರತಕ್ಕದ್ದು ಶಿವಲಿಂಗ. ಚಿತ್ರ 3ರಲ್ಲಿ ಎಡಗಡೆ ಮೇಲ್ಭಾಗದಲ್ಲಿರತಕ್ಕದ್ದು ಅದೇ). ಇಂತಹ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಒಟ್ಟು ಆರೋ ಎಂಟೋ

ಇದ್ದಂತೆ ಜ್ಞಾಪಕ (ಬೋಗುಣಿಯನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಪಡೆಯಬಹುದು ಅಥವಾ ಮಾಲೀಕರ ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ನೋಡಬಹುದು ಎಂಬ ಭರವಸೆಯಿಂದ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳನ್ನು ಬರೆದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ). ಮಣ್ಣಿನ ಬೋಗುಣಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ನಯಗಾರಿಕೆ ಹೊಳಪೂ ಇರದೆ ಈ ಹೊತ್ತಿನ ಯಾವುದೇ ಮಡಿಕೆ ಕುಡಿಕೆಯನ್ನು ಅದು ಹೋಲುತ್ತಿತ್ತು. ಇದು ಆ ಬೋಗುಣಿಯ ಸ್ಥೂಲ ವಿವರಣೆ.

ಅದನ್ನು ಏತಕ್ಕೆ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ನನಗೆ ಯಾವುದೇ ಸೂಚನೆಗಳೂ ದೊರೆತಿಲ್ಲ. ಅದು ಕುಂಬಾರನ ಕೇವಲ ಕಲ್ಪನೆಯ ಸೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲದಿದ್ದರೆ (ಹಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಬಹಳ ಕಡಿಮೆ) ಅದರ ಬಳಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಎರಡು ಸಾಧ್ಯ ಊಹೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ಒಂದು, ಯಾವುದೋ ಜಾನಪದ ಹಬ್ಬ ಅಥವಾ ಆಚರಣೆಯ ಅಂಗವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಎರಡು, ಶಾಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯದಂತಹ ಅಥವಾ ಕಾಪಾಲಿಕದಂತಹ ಯಾವುದೋ ವಾಮಾಚಾರದ ತಾಂತ್ರಿಕ ಸಾಧಕರು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ಬೋಗುಣಿಯಾಗಿರಬಹುದು. ಮದ್ಯವನ್ನೋ ಅಥವಾ ಪ್ರಾಣಿಗಳ ರಕ್ತವನ್ನೋ ಕುಡಿಯಲು ಅದು ಉಪಯೋಗವಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜಾನಪದ ಆಚರಣೆಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟಿದ್ದರೆ ಅಂತಹ ಇನ್ನೂ ಬೋಗುಣಿಗಳು ದೊರಕಬೇಕಿತ್ತು. ಮತ್ತು ಆ ಪ್ರಾಂತ್ಯದ ಜನ ಆ ಬೋಗುಣಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಆ ಕಾರಣ ಅದು ಯಾವುದೋ ವಾಮಾಚಾರಕ್ಕೆ, ಮಂತ್ರತಂತ್ರಗಳಿಗೆ ಸೇರಿದ ಪಾತ್ರೆಯೆಂಬ ಊಹೆಯೇ ನನಗೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಬಲ್ಲವರು ಈ ಸಂಗತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಳಕು ಚೆಲ್ಲಿಯಾರೆಂದು ಆಶಿಸುತ್ತೇನೆ.



ಚಿತ್ರ 1 – ಮಣ್ಣಿನ ಬೋಗುಣಿ



ಚಿತ್ರ 2



ಚಿತ್ರ 3—ಮಣ್ಣಿನ ಬೋಗುಣಿಯ ಇನ್ನೊಂದು ಮುಖ

''ಅಂತರ ಜಾತೀಯ ವಿವಾಹ''ದ ಬಗ್ಗೆ ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನ ಒಂದು ವಚನ

1

ಉಂಬುದು ಉಡುವುದು ಶಿವಾಚಾರ
ಕೊಂಬುದು ಕೊಡುವುದು ಕುಲಾಚಾರ
ಎಂಬ ಅನಾಚಾರಿಯ ಮಾತ ಕೇಳಲಾಗದು.
ವಿಪ್ರ ಮೊದಲು ಅಂತ್ಯಜ ಕಡೆಯಾಗಿ ಶಿವಭಕ್ತರ ಒಂದೆ ಎಂದು
ಕೊಟ್ಟು ಕೊಂಬುದು ಸದಾಚಾರ
ಉಳಿದುದೆಲ್ಲ ಅನಾಚಾರ
ಅದೆಂತೆಂದಡೆ,
ಸ್ಫಟಿಕದ ಕೊಡದಲ್ಲಿ ಕಾಳಿಕೆಯನರಸುವ ಹಾಗೆ
ಸಿಹಿಯೊಳಗೆ ಕಹಿಯನರಸುವ ಹಾಗೆ
ರಜಸ್ಸೂತಕ ಕುಲಸೂತಕ ಜನನಸೂತಕ
ಪ್ರೇತಸೂತಕ ಉಚ್ಛಿಷ್ಟಸೂತಕ ಎಂದಡೆ
ಆತಂಗೆ ಗುರುವಿಲ್ಲ ಲಿಂಗವಿಲ್ಲ ಜಂಗಮವಿಲ್ಲ ತೀರ್ಥವಿಲ್ಲ ಪ್ರಸಾದವಿಲ್ಲ
ಇಂತೀ ಪಂಚಸೂತಕವ ಕಳೆದಲ್ಲದೆ ಭಕ್ತನಾಗ
ಇಂತಹ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟು ಕೊಂಬುದು ಸದಾಚಾರ
ಕೂಡಲಚನ್ನಸಂಗಮಯ್ಯ.

–ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ

ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ಈ ವಚನದ ಜೊತೆ ಅದೇ ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ,

ಉಂಬಲ್ಲಿ ಉಡುವಲ್ಲಿ ಕ್ರೀ ಅಳಿಯಿತ್ತೆಂಬರು
ಕೊಂಬಲ್ಲಿ ಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಕುಲವನರಸುವರು ಏನೆಂಬೆನಯ್ಯಾ!
ಒಚ್ಚಿ ಒಚ್ಚಿ ಭವಿಗಳು, ಒಚ್ಚಿ ಒಚ್ಚಿ ಭಕ್ತರು
ಇದು ಕಾರಣ, ಕೂಡಲಚನ್ನಸಂಗಯ್ಯನಲ್ಲಿ
ಭಕ್ತಕಾಯ ಮಮಕಾಯವಂತೆಂಬರು.

ಎಂಬ ವಚನವನ್ನೂ ಇಟ್ಟು ನೋಡುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಇವುಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಬಸವಣ್ಣನವರ,

ಉಂಬಲ್ಲಿ ಉಡುವಲ್ಲಿ ಕ್ರೀಯಳಿಯಿತೆಂಬರು
ಕೊಂಬಲ್ಲಿ ಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಕುಲವನರಸುವರು
ಎಂತಯ್ಯಾ ಅವರ ಭಕ್ತರೆಂಬೆ, ಎಂತಯ್ಯಾ ಅವರ ಯುಕ್ತರೆಂಬೆ ?
ಕೂಡಲಸಂಗಮದೇವಾ ಕೇಳಯ್ಯಾ
ಹೊಲತಿ ಶುದ್ಧನೀರ ಮಿಂದಂತಾಯಿತಯ್ಯಾ.

ಎಂಬ ವಚನವನ್ನೂ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಮೂರರ ಆಶಯವೂ ಒಂದೇ ಆಗಿದೆ. ಅಲ್ಲದೆ ಮೇಲಿನ ಎರಡು ವಚನಗಳಲ್ಲಂತೂ ಒಂದರ ಪ್ರಭಾವ ಇನ್ನೊಂದರ ಮೇಲೆ ಆಗಿದೆಯೆಂಬಷ್ಟು ಎರಡಕ್ಕೂ ತೀರ ದಟ್ಟವಾದ ಹೋಲಿಕೆಯಿದೆ.

ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ ಮೊದಲು ಆ ವಚನದ ಮೊದಲ ಸಾಲಿನ ಪಾಠವನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದಗತ್ಯ. ವಚನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವರಲ್ಲೇ ಇದ್ದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳ ಜನರ ನಡವಳಿಕೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಟೀಕೆ ಇದೆ ಎಂಬುದು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. “ಕೊಂಬುದು ಕೊಡುವುದು” ಎಂಬುದು ಅನ್ಯಹೆಣ್ಣನ್ನು ಸೊಸೆಯಾಗಿ ತರುವುದನ್ನು ತನ್ನ ಮನೆಯ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಮನೆಗೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಡುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡೂ, ಎಂದರೆ ಕೊಂಬುದು ಮತ್ತು ಕೊಡುವುದು ಇವೆರಡೂ ಪಾರಸ್ಪರಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳು. “ಉಂಬುದು ಉಡುವುದು” ಎಂಬುವೂ ಕೂಡ ಪಾರಸ್ಪರಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಬೇಕು. ಆದರೆ ಈಗ ಇರುವ ಪಾಠದಂತೆ ಅವು ಪಾರಸ್ಪರಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿಲ್ಲ. ಒಂದು ಉಣ್ಣುವುದನ್ನು, ಇನ್ನೊಂದು ಬಟ್ಟೆ ಉಡುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಉಣ್ಣುವುದು ಮತ್ತು ಬಟ್ಟೆಹಾಕಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಎರಡೂ ಭಿನ್ನಕ್ರಿಯೆಗಳು ಮತ್ತು ಪಾರಸ್ಪರಿಕಗಳಲ್ಲ. ನಿಜವಾದ ಪಾಠ “ಉಂಬುದು ಊಡುವುದು” ಎಂದಿರಬೇಕು. “ಊಡು” ಎಂದರೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬನಿಗೆ ತಿನ್ನಿಸು, ಆಹಾರವನ್ನು ಕೊಡು, "to feed" ಎಂದರ್ಥ. ಆಗ “ಉಂಬುದು ಊಡುವುದು” ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ತಾನು ಇನ್ನೊಬ್ಬನ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಊಟ ಮಾಡುವುದು, ಮತ್ತು ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ತನ್ನ ಮನೆಗೆ ಕರೆದು ಊಟ ಹಾಕಿಸುವುದು ಎಂಬ ಅರ್ಥವು ಪ್ರಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ. ಇವೆರಡೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪಾರಸ್ಪರಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳಾಗಿವೆ. “ಊಡುವುದು” ಎಂಬ ಮೂಲ ಪಾಠವು (ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಬರೆದಿದ್ದ ಪಾಠವು) ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ “ಉಡುವುದು” ಎಂದಾಗಿದೆ.

ಬಸವಣ್ಣನವರೇ ತಮ್ಮ ಬೇರೆ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ "ಉಡು" "ಊಡು" ಪದಗಳನ್ನು ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ. "ಜಿಹ್ವೆಯಾಹಾರವ ಜಂಗಮವನೂಡಿಸುವೆನು", "ಊಡದ ಆವಿಂಗೆ ಉಣ್ಣದ ಕರುವ ಬಿಟ್ಟಂತೆ", "ಉಡುವ ಉಡಿಸುವ ಗಂಡನಿದ್ದಂತೆ" ಎಂಬ ಭಾಗಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. "ಊಡುವ" ಪಾಠವೇ ಮೂಲಪಾಠವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆ ಆಗ ಅರ್ಥಪುಷ್ಟಿಯೂ ಅರ್ಥ ಸಾಮಂಜಸ್ಯವೂ ಒದಗುತ್ತದೆ. ವೀರಶೈವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಜಾತಿಯ ಜನ ಇನ್ನೊಂದು ಜಾತಿಯವರ ಮನೆಗೆ ಹೋಗಿ ಉಣ್ಣುತ್ತಾರೆ ; ಇದರಲ್ಲಿ ಜಾತಿಭೇದವನ್ನು ನೋಡುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಹೆಣ್ಣು ಕೊಡುವಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ತರುವಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಜಾತಿಭೇದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ–ಇದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದು ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ತೀರ್ಪು.("ಉಡುವ" ಎಂದರೆ ಬಟ್ಟೆ ಧರಿಸುವ ವಿಷಯವು ಯಾವುದೇ ಜಾತಿಭೇದಕ್ಕೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ — ಆ ಕಾರಣ, "ಉಡುವ" ಪಾಠವನ್ನು ಸಂಕೋಚವಿಲ್ಲದೆ ಕೈಬಿಡಬಹುದು).

ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನದಲ್ಲೂ "ಊಡು" ಎಂಬುದೇ ನಿಜವಾದ ಪಾಠ. "ಉಂಬಲ್ಲಿ ಉಡುವಲ್ಲಿ ಕ್ರೀಯಳಿಯಿತ್ತೆಂಬರು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯವು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. "ಉಂಬಲ್ಲಿ ಊಡುವಲ್ಲಿ ಕ್ರೀಯಳಿಯಿತ್ತೆಂಬರು" ಎಂಬ ವಾಕ್ಯದ ಅರ್ಥ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. "ಕ್ರೀಯಳಿ" ಎಂದರೆ ಹುಟ್ಟುಗುಣ, ಜಾತಿ, ಸ್ವಭಾವದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊ ಎಂದರ್ಥ. ನೋಡಿ–"ಮಣ್ಣ ಮಡಿಕೆ ಮಣ್ಣಾಗದು ಕ್ರೀಯಳಿದು ; ....ಸಂಗನ ಶರಣರಾಗಿ ಮರಳಿ ಮಾನವನಾಗರು ಕ್ರೀಯಳಿದು". ಮಣ್ಣಿನ ಮಡಕೆಯು ತನ್ನ "ಕ್ರೀ"ಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆ, ಎಂದರೆ ಮಣ್ಣುವಸ್ತುವು ಮಡಕೆಯಾದ ಮೇಲೆ ಅದು ಎಂದೂ ಮತ್ತೆ ಮಣ್ಣಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆಯೇ ಮಾನವನು "ಕ್ರೀ"ಯಳಿದು "ಸಂಗನ ಶರಣ"ನಾದ ಮೇಲೆ ಎಂದೂ ಮಾನವನಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಭವಿಯು ಭಕ್ತನಾಗುವುದು ತನ್ನ "ಕ್ರೀ"ಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಮೇಲೆಯೇ. ಅಂದು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮಕ್ಕೆ ಹೊಸದಾಗಿ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದಿದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಜನರು "ನಾವು ಬೇರೆಯವರಲ್ಲಿ ಊಟ ಮಾಡಿದ್ದೇವೆ, ಬೇರೆಯವರನ್ನು ಊಟಕ್ಕೆ ಕರೆದಿದ್ದೇವೆ–ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ 'ಕ್ರೀ' ಅಳಿಯಿತು. ನಾವು ಜಾತಿಭೇದವನ್ನು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ ; ನಾವೆಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರು, ವೀರಶೈವರು" ಎಂದು ಹೆಮ್ಮೆಯಿಂದ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಆಹಾರದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಭೇದವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೂ, ಮದುವೆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜಾತಿಭೇದವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ ಎಂಬುದು ಬಸವಣ್ಣನವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. (ಹೀಗೆ ಮಾಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ).

ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನದ ಸಾರಾಂಶವು ಈ ರೀತಿ ಇದೆ :—

"ಜನರು ತಾವು ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಉಣ್ಣುವುದು, ಅವರನ್ನು ಊಟಕ್ಕೆ ಕರೆಯುವುದನ್ನು 'ಶಿವಾಚಾರ' ಎಂದೂ, ಇನ್ನೊಬ್ಬರ ಮನೆಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಕೊಟ್ಟು ಅವರಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ತರುವುದನ್ನು 'ಕುಲಾಚಾರ' ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಇದು ಅನಾಚಾರಿಗಳ ಮಾತು–ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳಿಗೆ ಗೌರವ ಕೊಡಕೂಡದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ನಿಂದ ಹಿಡಿದು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯನವರೆಗೆ ಯಾವುದೇ ಜಾತಿಯವರಾಗಿದ್ದರೂ ಸರಿಯೇ, ಅವರು ಶಿವಭಕ್ತರಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಕು, ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರು ; ಅವರೆಲ್ಲರೂ ಒಂದೇ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಯಾವುದೇ ಜಾತಿಭೇದವನ್ನೂ ಮಾಡದೆ ಅವರಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಕೊಟ್ಟು ಅವರಿಂದ ಹೆಣ್ಣು ತಂದು ಮದುವೆ ನಡೆಸಬೇಕು : ಹೀಗೆ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುವು ದೊಂದೇ 'ಸದಾಚಾರ' ; ಉಳಿದುದೆಲ್ಲವೂ 'ಅನಾಚಾರ'. ಶಿವಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಹೀನ ಜಾತಿಯವರೆಂದು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಗುರುತಿಸುವುದು ಸ್ಫಟಿಕದ ಕೊಡದಲ್ಲಿ ದೋಷ ವನ್ನು ಹುಡುಕಿದಂತೆ, ಸಿಹಿಯಲ್ಲಿ ಕಹಿಯನ್ನು ಹುಡುಕಿದಂತೆ—ದೋಷ ಮತ್ತು ಕಹಿಗಳು ಅಲ್ಲಿರುವುದಿಲ್ಲವಾದ ಕಾರಣ, ಹುಡುಕುವುದು ವ್ಯರ್ಥ. ಶಿವಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಹೀನ ಕುಲದ ದೋಷವು ಇರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ರಜಸ್ಸಿನ ಮೈಲಿಗೆ, 'ಕುಲ'ದ (ಜಾತಿಯ) ಮೈಲಿಗೆ, ಜನನದ ಮೈಲಿಗೆ, ಹೆಣದ ಮೈಲಿಗೆ, ಎಂಜಲಿನ ಮೈಲಿಗೆ ಇವುಗಳನ್ನು ಪರಿಗಣಿಸುವವನಿಗೆ ಗುರುವೂ ಇಲ್ಲ ಜಂಗಮವೂ ಇಲ್ಲ ತೀರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ ಪ್ರಸಾದವೂ ಇಲ್ಲ. ಮೇಲಿನ ಐದೂ ಸೂತಕಗಳನ್ನೂ ಬಿಟ್ಟವನೇ ಭಕ್ತ. ಅಂತಹ ಭಕ್ತರ ಜೊತೆ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಬೆಳೆಸುವುದೇ ಸದಾಚಾರ."

ಯಾವುದೇ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿರಲಿ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಶಿವಭಕ್ತನಾದ ಮೇಲೆ ಅವನು ಸರ್ವವಿಧಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಇತರ ಶಿವಭಕ್ತರ ಜೊತೆ ಸಮಾನನಾಗುತ್ತಾನೆ ; ಅವರ ಜೊತೆ ವೈವಾಹಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳನ್ನು ಹೊಂದುವ ಅರ್ಹತೆ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ ಎಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯ ಆಶಯವಾಗಿರುವ ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಭಾಗಗಳಿವೆ. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ತರಾರ್ಧವು ಪೂರ್ವಾರ್ಧಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಮೊದಲು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳೋಣ. ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಶಿವಭಕ್ತ ಅಥವಾ ಶಿವ ಶರಣನೆಂದರೆ ಯಾರು ಎಂಬ ವ್ಯಾಖ್ಯೆಯಿದೆ. ಯಾವನು ರಜಸ್ಸೂತಕ, ಕುಲಸೂತಕ, ಜನನಸೂತಕ, ಪ್ರೇತಸೂತಕ, ಉಚ್ಛಿಷ್ಟ ಸೂತಕಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವನೋ ಅವನು ಭವಿ ; ಅವನ್ನು ಬಿಟ್ಟವನೇ ಭಕ್ತ. ಭಕ್ತ ಸ್ತ್ರೀಯು ಮೈಮೇಲೆ ಲಿಂಗ ವನ್ನು ಸದಾ ಧರಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅವಳು ರಜಸ್ವಲೆಯಾಗಿದ್ದರೂ ರಜಸ್ಸೂತಕ ಅವಳಿಗೆ ಅನ್ವಯವಾಗದು, ಅವಳು ಮೈಲಿಗೆ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ–ಲಿಂಗದಿಂದ ಅವಳು ಸದಾ ಪವಿತ್ರಳು ; ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ತೀರ ಕೆಳಜಾತಿಯವರಾದರೂ ಅವರು ಮೈಮೇಲೆ ಲಿಂಗ ಧರಿಸುವುದರಿಂದ ಅವರ ಮೈಲಿಗೆ ತೊಳೆದು ಹೋಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದ್ದರಿಂದ

ಅವರಿಗೆ ಕುಲಸೂತಕ ಇಲ್ಲ. ತಾಯ ಗರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮಗು ಇರುವಾಗಲೇ ಆ ಮಗುವಿಗೆ (ಮಗುವಿರುವ ಗರ್ಭಕ್ಕೆ) ಲಿಂಗಧಾರಣೆಯಾಗುವುದರಿಂದ ಆ ಮಗು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಮೈಲಿಗೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣ 'ಜನನಸೂತಕ' ಎಂಬುದಿಲ್ಲ. ಭಕ್ತರು ತಮ್ಮ ಸಾವಿನ ಮೂಲಕ ಶಿವನ ಸಾನ್ನಿಧ್ಯವನ್ನು ಸೇರುವುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಅವರ ಶವದ ಮೇಲೆ ಲಿಂಗವಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲೂ ಮೈಲಿಗೆ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣ ಲಿಂಗವಂತರಲ್ಲಿ ಪ್ರೇತಸೂತಕ ಇಲ್ಲ. ಗುರುವಿನ ಶೇಷಾನ್ನವು ಎಂಜಲಿನಿಂದ ಕೂಡಿದ್ದು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ–ಅದು ಪವಿತ್ರವಾದುದು. ಆ ಕಾರಣ 'ಉಚ್ಛಿಷ್ಟ ಸೂತಕ'ವು ವೀರಶೈವರಲ್ಲಿಲ್ಲ. ಸೂತಕಗಳನ್ನು ಆಚರಿಸುವವರು ಭವಿಗಳು. ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಭಕ್ತರಲ್ಲ ಮತ್ತು ನಿರಂತರವಾಗಿ ಶಿವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿದವರಲ್ಲ. ಭಕ್ತರಾದರೋ ಇಷ್ಟಲಿಂಗದ ಮೂಲಕ ಸದಾ ಶಿವಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಪಡೆದವರಾದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಸದಾ ಪವಿತ್ರರು.ಅವರಲ್ಲಿ ಮೈಲಿಗೆ ಭಾವನೆ ಎಣಿಸುವುದು ತಪ್ಪು; ಅವರೂ ಕೂಡ ಮೈಲಿಗೆ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಹೊಂದಿರುವುದು ತಪ್ಪು. ಭಕ್ತನೆಂದರೆ (ವೀರಶೈವನೆಂದರೆ) ಐದೂ ಸೂತಕಗಳನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿದಾತ. ಉಚ್ಛಿಷ್ಟ ಸೂತಕವನ್ನು ಕೈಬಿಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವನು ಗುರುವಿನ ಹಿರಿಮೆಯನ್ನು, ಗುರುವೇ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಪರಮಾತ್ಮನೆಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ವಿನಯಶೀಲನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಕುಲಸೂತಕವನ್ನು ಬಿಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಇತರ ಭಕ್ತರೆಲ್ಲರೂ ತನ್ನ ಸಮಾನರು ಎಂಬುದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ರಜಸ್ಸೂತಕ, ಜನನಸೂತಕ, ಪ್ರೇತಸೂತಕಗಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ದೇಹವು ಪವಿತ್ರವಾದುದೆಂದು ಭಾವಿಸುವವನಾಗುತ್ತಾನೆ.

ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವರು ಊಟೋಪಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಭೇದವೆಣಿಸದೆ ಎಲ್ಲರನ್ನೂ ಸಮಾನವಾಗಿ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರಾದರೂ, ಕೆಲವರಾದರೂ ದೊಡ್ಡ ಜಾತಿಯ ವೀರಶೈವರು ಕೆಳಜಾತಿಯ ವೀರಶೈವರ ಜೊತೆ ವಿವಾಹ ನಡೆಯುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಊಟೋಪಚಾರವು ಸಮಾಜದ ನಡವಳಿಕೆಯ ಮೇಲ್ಪದರ ; ರಕ್ತಸಂಬಂಧವನ್ನು ಮಾಡುವುದು ಇನ್ನೂ ಆಳದ ಪದರ. ಊಟೋಪಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುವ ಸಮಾನತೆಯ ಭಾವನೆ ವಿವಾಹ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗದಿದ್ದರೆ ವಚನಕಾರರ ಚಳುವಳಿಯ ಮೂಲಪ್ರೇರಣೆಯಾದ ಸರ್ವಸಮಾನತೆಯ ತತ್ವದ ಬೇರಿಗೇ ಕೊಡಲಿಯೇಟು ಬಿದ್ದಂತೆ.ಕೆಲ ಜನರು "ಶಿವಾಚಾರ" ಮತ್ತು "ಕುಲಾಚಾರ"ಗಳ ಹೆಸರು ಹೇಳಿಕೊಂಡು, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದ್ದರು. ಎಲ್ಲರ ಜೊತೆ ಕುಳಿತು ಊಟ ಮಾಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಶಿವಭಕ್ತರೆಲ್ಲ ಒಂದು ಎಂಬುದನ್ನು ತೋರಿಸುವುದು "ಶಿವಾಚಾರ". ಆದರೆ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕುಲದವರು ಹೀನಕುಲದವರ ಜೊತೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಾರದು ; ಸಮಾನ

ಜಾತಿಯವರು ಸಮಾನಜಾತಿಯವರ ಜೊತೆ ಮಾತ್ರ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬುದೇ "ಕುಲಾಚಾರ"–ಅದರಂತೆ ತಾವೂ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇವೆ ಎಂಬುದು ಕೆಲ ಜನರ ವಾದ.ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಡವಳಿಕೆಯ "ಶಿವಾಚಾರ", "ಕುಲಾಚಾರ" ಎಂಬ ದ್ವೈಧೀಕರಣದಲ್ಲಿ (dichotomy) ಆಸಕ್ತಿಯಿಲ್ಲ. ಅವನ ಆಸಕ್ತಿ ಇರುವುದು "ಸದಾಚಾರ" "ಅನಾಚಾರ" ಎಂಬ ದ್ವೈಧೀಕರಣದ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತ್ರ. ಕೆಟ್ಟ ನಡವಳಿಕೆಯೇ ಅನಾಚಾರ; ಶ್ರೇಷ್ಠ ನಡವಳಿಕೆಯೇ "ಸದಾಚಾರ". ಯಾವುದೇ ಜಾತಿಯವರಿರಲಿ, ಅವರು ಶಿವಭಕ್ತರಾಗಿದ್ದರೆ ('ಶಿವಭಕ್ತ'ರೆಂದರೆ ಯಾರು ಎಂಬುದರ ವಿವರಣೆ ವಚನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿದೆ : ಅದನ್ನಾಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ) ಸಾಕು, ಅವರ ಜೊತೆ ಮದುವೆ ಸಂಬಂಧ ಬೆಳೆಸುವುದೇ "ಸದಾಚಾರ", ಉಳಿದುದೆಲ್ಲ "ಅನಾಚಾರ". ವೀರಶೈವರಲ್ಲಿ ಅಂತರಜಾತೀಯ ಮದುವೆಗಳು ನಡೆಯುವುದರ ಬಗ್ಗೆ ಅಂದಿನ ಕಾಲದ ನಾಯಕರು ವಹಿಸಿದ್ದ ಆಸಕ್ತಿ, ಕಾಳಜಿಗಳಾಗಲಿ ವಿವಾಹಗಳು ಮಾತ್ರವೇ ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳ ಮಧ್ಯದ ಭೇದವನ್ನು ನಿರ್ಣಾಯಕವಾಗಿ ತೊಡೆದು ಹಾಕಬಲ್ಲುವೆಂಬ ಅವರ ದೃಢನಂಬಿಕೆಯಾಗಲಿ ಇವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿವೆ.

2

ಭಾರತೀಯ ಹಳ್ಳಿಗಳ ಮೇಲೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವ ಪ್ರಿಂಗ್ ಎಂಬ ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನ ಈ ಕೆಳಕಂಡ ಮಾತುಗಳು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಾರ್ಹವಾಗಿವೆ :

"The ties of caste are stronger than those of religion. A man may be a bad Hindu as far the practice of his religious duties goes ; but caste rules must be minutely observed or he will have to reap the consequences of neglect. With many Hindus the highest form of religious observance is the complete fulfilment of the claims of caste : and most of them conceive sin as of breach of caste discipline rather than of moral law." (Quoted by Hutton in " Caste in India", P. 125).

ಭಾರತದ ಹಿಂದೂಸಮಾಜದಲ್ಲಿ "ಜಾತಿ ನಿಯಮಗಳು" (caste rules)ಮತ್ತು "ಧಾರ್ಮಿಕ ವಿಧಿಗಳು" (moral law)—ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ನಿಯಮಗಳು ಹೆಚ್ಚು ನಿಷ್ಠುರವಾದುವು ಎಂಬ ಪ್ರಿಂಗನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಸಾಧುವಾದುದು. ಮತದ ನಿಬಂಧನೆಯನ್ನು ಯಾರಾದರೂ ಮುರಿದರೆ ಜನ ಸಹಿಸಿಯಾರು ; ಆದರೆ ಜಾತಿಯ

ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳನ್ನು ಉಲ್ಲಂಘಿಸಿದವರನ್ನು ಜನ ಕ್ಷಮಿಸರು. ಇದನ್ನು ಒಂದು ತೀರ ಸರಳ ನಿದರ್ಶನದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಬಹುದು. ಮೈಮೇಲೆ ಲಿಂಗವನ್ನು ಧರಿಸುವುದು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಮುಖ್ಯ ವಿಧಿ. ಯಾರಾದರೂ ವೀರಶೈವರು ಹಾಗೆ ಮೈಮೇಲೆ ಲಿಂಗ ಧರಿಸದೆ ಇದ್ದರೆ ಅದನ್ನು ಸಮಾಜ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ವೀರಶೈವರ ಒಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯಾಗಬಾರದೆಂಬುದು ಈಗಿನ ಜಾತಿ ನಿಯಮ ; ಮದುವೆ ಆಗಬಹುದೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಮತದ ನಿಯಮ. ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಒಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ಆಗಬಾರದೆಂಬ ಜಾತಿ ನಿಯಮವನ್ನು ಮೀರಿದವರನ್ನು ಸಮಾಜ ಸಹಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಮತದ ವಿಧಿಗಿಂತ ಜಾತಿ ನಿಯಮಕ್ಕೆ ಗೌರವ ದೊರಕಿರುವುದು ಪೆರಿಂಗನ ಹೇಳಿಕೆ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಸರಿಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.

ಇದು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹೇಗೆ ನಿಜವೋ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಕೆಲವರ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ನಿಜವಾಗಿತ್ತು. ಅದನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಶರಣರು ಯತ್ನಿಸಿದರು. ವೀರಶೈವರಲ್ಲಿ ಒಳಜಾತಿಗಳು ಈಗಿನಂತೆ ಹಿಂದೆಯೂ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುವು. "ಜಾತಿ"ಯು ಮನುಷ್ಯನಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿನಿಂದಲೇ ಬರತಕ್ಕದ್ದು. ಅದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ ಬಿಡುಗಡೆಯಿಲ್ಲ, ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಮೈಯ ಬಣ್ಣದಂತೆ. ಅವನು ತನ್ನ ಮತವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಇನ್ನೊಂದು ಮತಕ್ಕೆ ಹೋದರೂ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಅವನಿಗೆ ತನ್ನ "ಜಾತಿ"ಯಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಇಲ್ಲ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಹೊಸದಾಗಿ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರಾದಾಗ ಅಂತಹ "ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನರು" ಉಳಿದ "ಶೂದ್ರ ಕ್ರಿಶ್ಚಿಯನ್ನ"ರಿಗಿಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದಕ್ಕೆ ಪುರಾವೆಗಳಿವೆ. ನಮಗೇ ಕಾಣಿಸುವಂತೆ ಕುಂಬಾರ, ನೇಕಾರ, ಸಾದ, ನೊಣಬ, ಗಾಣಿಗ ಜಾತಿಗಳಿಂದ ಬಂದು ವೀರಶೈವರಾದವರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಶ್ರೇಣಿ, ಮೇಲ್ಕೀಳ (hierarchy) ಉಂಟು. ಈ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಈಗ ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ವೀರಶೈವರಲ್ಲಿ ಮರೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ. ಮಧ್ಯ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ವೀರಶೈವ ಮತದ ಒಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಆಯಾ ಜಾತಿಯವರು ಆಯಾ ಜಾತಿಯವರಲ್ಲೇ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ದಲಿತ–ವೀರಶೈವರ ಜೊತೆ ಮದುವೆ ವಿಷಯಗಳಲ್ಲಿ ಇರಲಿ, ಊಟೋಪಚಾರಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ ಉಳಿದವರು ಮಿಶ್ರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಹೀಗಿರುವಾಗ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲೂ ಇದೇ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಕಡಿಮೆ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಾದರೂ ಇದ್ದಿತೆಂದು ಊಹಿಸಿದರೆ ತಪ್ಪೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಜನ ವೀರಶೈವರಾದಾಗ ಲಿಂಗಧಾರಣೆಯ ಮೂಲಕ ತಾವೆಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರೆಂದು ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೂ ಮದುವೆ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅದೇ ಹಿಂದಿನ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು.

ಶರಣರಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲೂ "ಜಾತಿ" ಹುಡುಕಬಾರದು ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಎಲ್ಲ ವಚನಕಾರರೂ ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. "ಜಾತಿ ಸಂಕರ"ವನ್ನು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮ ವಿರೋಧಿಸುತ್ತದೆ. "ಜಾತಿಸಂಕರ"ವೆಂದರೆ ಜಾತಿಗಳ ಮಿಶ್ರಣ. ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳ ಜನರ ಮಧ್ಯದ ವಿವಾಹವೇ ಜಾತಿಸಂಕರ. ಅದರಲ್ಲೂ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯ ಹೆಣ್ಣು ಕೆಳಜಾತಿಯ ಗಂಡನ್ನು ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದು ತೀವ್ರತರವಾದ ಜಾತಿಸಂಕರ. ಶರಣರ ಪ್ರಕಾರ, ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಭಕ್ತನಾದ ಕ್ಷಣವೇ ಅವನ ಜಾತಿಯೂ ನಾಶವಾಗುತ್ತದೆ. ಅಂಗದ ಮೇಲೆ ಲಿಂಗ ಧರಿಸಿದರೆ ಸಾಕು "ಶ್ವಪಚನೂ" (ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ದಲಿತನೂ) ಕೂಡ ಉತ್ತಮ ಕುಲದವನಾಗುತ್ತಾನೆ. ("ಶ್ವಪಚನಾದರೆಯೂ ಲಿಂಗಭಕ್ತನೆ ಕುಲಜನೆಂಬುದು...."–ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ). "ಆವ ಕುಲವಾದರೇನು, ಶಿವಲಿಂಗವಿದ್ದವನೆ ಕುಲಜನು. ಕುಲವನರಸುವರೆ ಶರಣರಲ್ಲಿ ಜಾತಿಸಂಕರವಾದ ಬಳಿಕ....ಒಕ್ಕುದ ಕೊಂಬೆನವರಲ್ಲಿ ಕೂಸ ಕೊಡುವೆ ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವ ನಂಬುವೆ ನಿಮ್ಮ ಶರಣರನು."–ಈ ವಚನದ ಪ್ರಕಾರ ಬಸವಣ್ಣನು 'ಜಾತಿಸಂಕರ'ದ (ಹಿಂದೂಧರ್ಮ ವಿರೋಧಿಸುವ 'ಜಾತಿ ಸಂಕರ'ದ), ಎಂದರೆ ಜಾತಿಗಳ ಮಿಶ್ರಣದ ಪರವಾಗಿದ್ದಾನೆ. ವೀರಶೈವರ ಒಳಗಿನ ಜಾತಿ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರ ಮದುವೆ ನಡೆಯುವುದು ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಮಾತ್ರ 'ಜಾತಿ ಸಂಕರ'; ಬಸವನ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಜಾತಿಸಂಕರವಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ವೀರಶೈವರೆಲ್ಲಾ ಒಂದೇ ಕುಲ ಅಥವಾ ಜಾತಿ ಎಂದು ಪರಿಗಣಿತವಾದಾಗ ಅಲ್ಲಿ ಜಾತಿಭೇದದ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇಲ್ಲ. ಶಿವಭಕ್ತರು ಪೂರ್ವಾಶ್ರಮದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದವರಿರಬಹುದು. ಅವರು ಹಾಕಿದ ಊಟ ಮಾಡುತ್ತೇನೆ ('ಒಕ್ಕುದ ಕೊಂಬೆನು'), ಅವರಿಗೆ ಹೆಣ್ಣು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ ('ಕೂಸ ಕೊಡುವೆ') ಎಂಬ ಬಸವಣ್ಣನ ಸಂಕಲ್ಪ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಈಗಲೂ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಜಗಳಗಳಾದಾಗ ಬಹುಬೇಗ ಬೈಗಳವು ಅವರ ಜಾತಿಗಳ ಕಡೆ ತಿರುಗುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಇದೇ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಅಂದೂ ಇದ್ದಿತು. ಆ ಕಾರಣವಾಗಿಯೇ ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ ಜಗಳಗಳಲ್ಲಿ ಜಾತಿ ಹಿಡಿದು ಪರಸ್ಪರ ನಿಂದಿಸುವುದನ್ನು ವಿರೋಧಿಸುತ್ತಾನೆ. ("..ಜಗಳ ಬಂದಾಗ ನನ್ನ ಕುಲ ಹೆಚ್ಚು ನಿನ್ನ ಕುಲ ಹೆಚ್ಚು ಕಡಿಮೆ ಎಂದು ಬಡಿದಾಡುವ ಕುನ್ನಿ ನಾಯಿಗಳ ಮೋರೆಯ ಮೇಲೆ ನಮ್ಮ ಪಡಿಹಾರಿ ಉತ್ತಣ್ಣಗಳ ವಾಮಪಾದುಕೆ ಕೊಂಡು ಅವರ ಅಂಗುಳ ಮೆಟ್ಟಿ ಫಡಫಡನೆ ಹೊಡೆ ಎಂದಾತ ನಮ್ಮ ದಿಟ್ಟ ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ ನಿಜ ಶರಣನು")

ವಚನಕಾರರ ಬೋಧನೆ ಮತ್ತು ಆಚರಣೆಗಳು ಸಮಾಜವನ್ನು ತಲುಪಿದುವು.

ತಾನು ದಲಿತರಾಗಿದ್ದ ಕಕ್ಕಯ್ಯ ಚನ್ನಯ್ಯರ ಮನೆಯ ದಾಸ ದಾಸಿಯರ ಅಕ್ರಮ ಸಂಬಂಧದಿಂದ ಹುಟ್ಟಿದವನೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಬಸವ ತನ್ನನ್ನು ದಲಿತ ಸಮಾಜದ ಜೊತೆ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡನು. ಅವರ ಚಳವಳಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಯಿತು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿದ್ದ ಮಧುವರಸ ಮತ್ತು ದಲಿತನಾಗಿದ್ದ ಹರಳಯ್ಯರ ಸ್ನೇಹವು ಅವರ ಎರಡು ವಂಶಗಳ ಮಧ್ಯದ ಬಾಂಧವ್ಯವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದೊದಗಿತು. ಮಧುವರಸನ ಮಗಳನ್ನು ಹರಳಯ್ಯನ ಮಗನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಮದುವೆ ಮಾಡಬೇಕೆಂಬ ಅವರ ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬಸವ, ಚನ್ನಬಸವರಂತಹ ತಿಳಿದವರು ಸಮ್ಮತಿಸಿದ್ದು ದೊಡ್ಡದಲ್ಲ, ಅಂದಿನ ಇಡೀ ಶರಣಸಮೂಹ ಅಂತಹ ಒಂದು ಘಟನೆಯಲ್ಲಿ ಉತ್ಸಾಹದಿಂದ ಸ್ವಸಂತೋಷದಿಂದ ಪಾಲುಗೊಳ್ಳಲು ಮುಂದಾಯಿತು ಎಂಬುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಮಹತ್ವದ್ದು. ವೀರಶೈವರಾದ ಮೇಲೆ ಎಲ್ಲರೂ ಸಮಾನರೆಂಬ ಬೋಧನೆಯು ಜನತೆಯ ಆಚರಣೆಯಾಗಿ ಕಾರ್ಯರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿತು. ಅಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಅಂದಿನ ಶರಣರ ಚಳವಳಿ ಯಶಸ್ವಿಯಾಗಿತ್ತು. ಪ್ರಭುತ್ವ ಆ ಮದುವೆ ನಡೆಯಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಡಲಿಲ್ಲವೆಂಬುದು, ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ಆ ಮದುವೆ ನಿಮಿತ್ತ ದೊಡ್ಡಕ್ಷೋಭೆ ನಡೆಯಿತೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯ. ಈಗಿನ ಅನೇಕ ಜನ ಆ ಕ್ಷೋಭೆಯನ್ನೇ 'ಕ್ರಾಂತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಹರಳಯ್ಯ ಮಧುವಯ್ಯರ ಕಣ್ಣನ್ನು ಬಿಜ್ಜಳ ಕೀಳಿಸಿದ. ಅದರ ಫಲವಾಗಿ ರೊಚ್ಚಿಗೆದ್ದ ಶರಣರಿಂದ ಬಿಜ್ಜಳನ ಕೊಲೆ. ಅವನ ಕಡೆಯ ಸೈನ್ಯ ಶರಣರನ್ನು ಕಲ್ಯಾಣದಿಂದ ಓಡಿಸಿದ್ದು ಇದು ಕ್ಷೋಭೆ ಮಾತ್ರ. "ಕ್ರಾಂತಿ"ಯೆಂದರೆ ಅಂತರ ಜಾತೀಯ ಮದುವೆಯ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿದ್ದ ಮಾರ್ಪಾಟು.

ಏಕೆಂದರೆ ನಿಜವಾದ ಕ್ರಾಂತಿ ಮೂಡುವುದು ಮೊದಲು ಜನರ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ. ಪರಂಪರಾಗತವಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡದೆ ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುವ ಮನಸ್ಸು ಯಾವುದೇ ಕ್ರಾಂತಿಯನ್ನೂ ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಯಾವಾಗ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವ, ಪ್ರಶ್ನಿಸುವ, ಅನ್ಯಾಯಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವ ಸಂಕಲ್ಪವು ಜನತೆಯ ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ಮೂಡುವುದೋ ಅಂದೇ ಕ್ರಾಂತಿಯ ಉಗಮ. ಜಾತಿ ಭೇದವನ್ನು, ಕೊನೆಗೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ–ದಲಿತ ಎಂಬ ಭೇದವನ್ನೂ ಕಡೆಗಣಿಸಿ ಬಸವಣ್ಣನ ಕಾಲದ ಸಮಾಜವು ದಲಿತರ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮಧ್ಯದ ವಿವಾಹಕ್ಕೆ ಒಪ್ಪಿಗೆ ಕೊಟ್ಟುದೇ ನಿಜವಾದ ಕ್ರಾಂತಿ. ಆ ಮದುವೆಗೆ ಅಡ್ಡಿಬಂದ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯನ್ನು ಕೊಂದು ಹಾಕುವಷ್ಟು ದೂರ ಹೋದುದು ಈ ಒಳಕ್ರಾಂತಿಯ ವ್ಯಕ್ತರೂಪ ಮಾತ್ರ. ಬಿಜ್ಜಳನ ಕೊಲೆ ಆದುದು ರಾಜ್ಯಾಪೇಕ್ಷೆಯ ಅಧಿಕಾರಮತ್ತ ಸ್ವಾರ್ಥಿ ದುಷ್ಟರಿಂದ ಅಲ್ಲವೆಂಬುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಹಿಂದೆ ರಾಜರ ಅಥವಾ ಚಕ್ರವರ್ತಿಗಳ ಕೊಲೆಗಳಿಗೆ ಅಧಿಕಾರ ಮತ್ತು ರಾಜ್ಯಗಳ ದಾಹದ ಪ್ರಚೋದನೆಯಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಆದರೆ ಬಿಜ್ಜಳನ

ಕೊಲೆಯ ಹಿಂದೆ, ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಆರೋಗ್ಯಕರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬದಲಾವಣೆಗೆ ರಾಜನು ಅಡ್ಡಿಯಾದುದು ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಚೋದನೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಬಿಜ್ಜಳನ ಕೊಲೆ ದಯೆ–ಕ್ರೌರ್ಯದ ಪ್ರಶ್ನೆಯಾಗುವುದಿಲ್ಲ. "ದಯವೇ ಧರ್ಮದ ಮೂಲ"ವೆಂದು ಹೇಳಿದ ಬಸವಣ್ಣನ ಅನುಯಾಯಿಗಳು ಹೀಗೆ ಕೊಂದದ್ದು ಸರಿಯೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಏಳುವುದಿಲ್ಲ. ಬಸವಣ್ಣನ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಂದ ಬಿಜ್ಜಳನ ಕೊಲೆ ಆಗಿರುವುದು ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯವಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ಒಂದು ನಾಯಿ ಹುಚ್ಚೆದ್ದು ಮುಗ್ಧರನ್ನು ಕಚ್ಚಲು ಹೊರಟಾಗ, ಕಚ್ಚಿದಾಗ ಆಗಲೂ ದಯೆಯ ಹೆಸರು ಹೇಳಿ ಆ ನಾಯಿಯ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಪ್ರಾಯಶಃ ಜಾಣ ವಿವೇಕಿಯೂ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ.

3

ಬಸವಣ್ಣ ಮೂಲಭೂತವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ಕವಿಹೃದಯದ ಭಕ್ತ; ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಒಬ್ಬ ವಿದ್ವಾಂಸ, ಬುದ್ಧಿಜೀವಿ, ಚಿಂತಕ. ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಸಮಗ್ರ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ವಿವರಣೆ ದೊರಕುವಂತೆ ಬಸವಣ್ಣನಲ್ಲಿ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ. ಅಂದಿನ ಚಳುವಳಿಗೆ ಒಂದು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಬುನಾದಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿಕೊಟ್ಟವನೆಂದರೆ ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ. ಕಮ್ಯುನಿಸ್ಟ್ ಚಳವಳಿಯ ಸಿದ್ಧಾಂತಕಾರರಾದ ಮಾರ್ಕ್ಸ್ ಮತ್ತು ಎಂಜೆಲ್ಸ್ ಜೊತೆ ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನನ್ನು, ಆ ಸಿದ್ಧಾಂತವನ್ನು ವಾಸ್ತವಗೊಳಿಸಿದ ಲೆನಿನ್ ಜೊತೆ ಬಸವಣ್ಣನನ್ನು ಹೋಲಿಸಲು ಕೆಲವರು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದರೂ ಆ ಎಲ್ಲ ಹೋಲಿಕೆಗಳೂ ಹೋಲಿಕೆಗಳೇ. ಹೋಲಿಕೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಅಪೂರ್ಣಗಳು ಎಂಬುದನ್ನು ಮರೆಯಬಾರದು. ಇಂತಹ ಹೋಲಿಕೆಗಳು ಬಸವಣ್ಣ ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಪ್ರಸ್ತುತರೆಂದು ತೋರಿಸುವ ಮತ್ತು ಅವರನ್ನು ಅಂತಹ ಹೋಲಿಕೆಯ ಮೂಲಕ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಎತ್ತುವ ಯತ್ನವಾಗಿ ಮಾತ್ರ ತೋರುತ್ತವೆ. ಆ ಹೋಲಿಕೆ ಬಿಟ್ಟರೂ ಅವರು ಇಂದಿಗೂ ಪ್ರಸ್ತುತರೇ ಮತ್ತು ಅವರೆಲ್ಲ ಸೇರಿ ನಡೆಸಿದ ಚಳವಳಿ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲೂ ಪ್ರಮಾಣಾತ್ಮಕ ವಾಗಿ ಅಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಗಣ್ಯವಾದುದು ಎಂಬಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ. ನಮಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೆಂದರೆ, ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನಂತಹ ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ಬುದ್ಧಿಜೀವಿಯು ಅಂತರಜಾತೀಯ ವಿವಾಹದ ಬಗ್ಗೆ ಆಡಿದ ಸ್ಪಷ್ಟಮಾತುಗಳು ಮತ್ತು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಕೊಟ್ಟ ಅಷ್ಟೇ ಸ್ಪಷ್ಟ ದಿಗ್ದರ್ಶನ.

ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಬಳಸಿರುವ 'ಶಿವಾಚಾರ' 'ಕುಲಾಚಾರ' ಪದಗಳು ಪೆರ್ರಿಂಗ್ ಬಳಸುವ "rules of religion", "caste rules" ಪದಗಳಿಗೆ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಸಂವಾದಿಯಾದುವು. ಶಿವಾಚಾರವು ಪಂಚಾಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು (ಲಿಂಗಾಚಾರ, ಸದಾಚಾರ, ಶಿವಾಚಾರ, ಗಣಾಚಾರ, ಭೃತ್ಯಾಚಾರ). ಪಾರಿಭಾಷಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವು

ದಾದರೆ. "ಶಿವಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಕುಲ ಗೋತ್ರ ಜಾತಿ ವರ್ಣಾಶ್ರಮವನರಸದೆ ಅವರೊಕ್ಕುದ ಕೊಂಬುದೆ ಶಿವಾಚಾರ" (ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನಗಳು, 1159). ಇದು ಶಿವಾಚಾರದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ. ಕುಲಾಚಾರವು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ "caste rules".

ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದ ವೀರಶೈವರಲ್ಲಿ ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ ನಿಷೇಧಿಸಿದ್ದ ಐದೂ ಸೂತಕಗಳಲ್ಲಿ "ಕುಲಸೂತಕ" ಇನ್ನೂ ಜಾರಿಯಲ್ಲಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಜಾತಿಯು ಭಾರತೀಯ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಬಿಡಲಾಗದ ಮೂಲ ಲಕ್ಷಣವಾಗಿರುವುದೇ. ಈಚಿನವರೆಗೆ ವೀರಶೈವ ಒಳಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆಗಳಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಈಗಲೂ ಅಂತಹ ಮದುವೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅನುಕೂಲಕರ ವಾತಾವರಣವಿಲ್ಲ. ಜನ ಉಳಿದ ಉಪಜಾತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆಗಳಾದರೆ ಹೇಗೋ ಸಹಿಸಿಕೊಂಡಾರು. ಆದರೆ ಲಿಂಗವಂತರಾಗಿರುವ ದಲಿತ ಹರಿಜನರನ್ನು ವೀರಶೈವರೆಂದು ಯಾವುದೇ ವೀರಶೈವರೂ ಗುರುತಿಸಿಲ್ಲ; ದಲಿತ ಲಿಂಗವಂತರ ಜೊತೆ ಮದುವೆಗಳು ನಡೆಯುವುದಿರಲಿ, ಅವರ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಊಟ ಮಾಡುವುದಿರಲಿ, ಅವರನ್ನು ಮನೆಯ ಒಳಕ್ಕೂ ಬಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳುವುದಿಲ್ಲ.

ಈಗ ಹೇಳಿ, ಆಧುನಿಕರಾದ ನಾವು ಆಧುನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯವರೋ ಎಂಟುನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಆ ಹಳಬ ವೀರಶೈವರು ಆಧುನಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯವರೋ ?

4

ಕುರುಬ ಜಾತಿಯ 'ಒಡೆಯರ್' ಎಂಬುವರು ಮೈಮೇಲೆ ಲಿಂಗ, ಹಣೆಯಲ್ಲಿ ವಿಭೂತಿ ಧರಿಸುವ ಸಸ್ಯಾಹಾರಿಗಳು. ಇವರಿಗೂ ಲಿಂಗಾಯತರಿಗೂ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಭೇದವಿಲ್ಲವಾದರೂ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜ ಅವರಿಂದ ದೂರ ಉಳಿದಿದೆ. ಒಡೆಯರ್ ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಜಂಗಮರೆಂದೂ, 'ಐನೋರೆಂ'ದೂ ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ರೇವಣಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ ಮಠಗಳ ಯಜಮಾನರು ಅವರು. ಅವರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು ಪಂಚಾಚಾರ್ಯ ಪರಂಪರೆಗೆ ಸಂಪರ್ಕಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಕುರುಬ ಜನಾಂಗದ ಪುರೋಹಿತರು ಅವರು. ಮದುವೆ, ಸಾವು ಇತ್ಯಾದಿ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವರ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ಅಗತ್ಯವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅವರಲ್ಲಿ ಪುರುಷರು ದೊರಕದಿದ್ದರೆ ಅವರ ಗೃಹಿಣಿಯರನ್ನು–'ಒಡೇರಮ್ಮ'ರನ್ನು ಕರೆದೊಯ್ದು ಅವರಿಂದ ಮದುವೆ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನೆರವೇರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸ್ತ್ರೀ ಹೀಗೆ ಪೌರೋಹಿತ್ಯ ಕಾರ್ಯವನ್ನು ನಡೆಸುವ ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವ ಮತ್ತೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಭಾರತದಲ್ಲಂತೂ ಮತ್ತೊಂದು ಇಲ್ಲ. ಗಂಡ ಸತ್ತು ಹೋದರೆ, ಮೈಮೇಲೆ ಧರಿಸಿರುವ ಲಿಂಗವೇ ಪತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತ ವಿಧವೆಯು ಹಿಂದಿನಂತೆಯೇ ತಾಳಿ, ಕುಂಕುಮ, ಬಳೆ, ಹೂಗಳನ್ನು ಧರಿಸುತ್ತ ಇದ್ದುಬಿಡುತ್ತಾಳೆ. ಮತ್ತು ವಿಧವೆಯಾದ ಮೇಲೂ

ಹಿಂದಿನ ಅದೇ ಸಾಮಾಜಿಕ ಧಾರ್ಮಿಕ ಸ್ಥಾನಮಾನಗಳು ಒಡೇರಮ್ಮನಿಗೆ ಉಳಿದಿರುತ್ತವೆ.

ಸಸ್ಯಾಹಾರಿಗಳಾದ ಒಡೆಯರು ಇನ್ನೊಂದು ಒಡೆಯರ ಮನೆತನದೊಡನೆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಬೆಳೆಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಅವರು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಮಾಂಸಾಹಾರಿಗಳಾದ ಕುರುಬರ ಮನೆಗೇ ಹೆಣ್ಣು ಕೊಟ್ಟು ಹೆಣ್ಣು ತರಬೇಕು. ಪುರೋಹಿತ–ಭಕ್ತ, ಸಸ್ಯಾಹಾರಿ–ಮಾಂಸಾಹಾರಿ ಸಂಸಾರಗಳ ಮಧ್ಯೆ ನಡೆಯುವ ವಿವಾಹಗಳೂ ಕೂಡ ಒಡೆಯರ್ ಜನಾಂಗದ ಒಂದು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ. ಜಾತಿಭೇದದ ಕೆಟ್ಟ ಪರಿಣಾಮಗಳನ್ನು ಮೇಲಿನ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಹೇಗೆ ತೊಡೆದು ಹಾಕಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಲಿಂಗಾಯತ ಚಳವಳಿಯ ಆದರ್ಶದ ಒಂದು ಕನಸು ಲಿಂಗಾಯತರು ತಮ್ಮ ಜೊತೆ ಬೆರೆಯಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡದೆ ದೂರ ಇಟ್ಟಿರುವ "ಒಡೆಯರ್"ನಂತಹ ಗುಂಪಿನಲ್ಲಿ ನಿಜವಾಗಿದೆ ಎಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಒಡೆಯರ್ ಯಾರು, ಅವರ ಲಿಂಗಾಯತತ್ವಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಏನು, ಎಂದಿನಿಂದ ಅವರಲ್ಲಿ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಆರಂಭ, ಇತ್ಯಾದಿ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳಿಗೆ ಮುಂದಿನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಉತ್ತರ ಕಂಡುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗಿದೆ.[1]

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಪಸಂಖ್ಯೆಯ ಹರಿಜನರು ಲಿಂಗವಂತರಾಗಿಯೂ ಲಿಂಗಾಯತ ಗುಂಪಿನಿಂದ ಹೊರಗೆ ಉಳಿದಿರುವುದು ವರದಿಯಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಜನ ಹಿರಿಯೂರು ತಾಲ್ಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ಹಲವರಿರುವುದು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ (ಅಲ್ಲಿಗೆ ಹೋಗಿ ಇನ್ನೂ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹ ಮಾಡಬೇಕಾಗಿದೆ). ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ತುತ್ತ ತುದಿಯ ಮೈಸೂರು, ಮಂಡ್ಯ, ಹೆಗ್ಗಡದೇವನ ಕೋಟೆ ತಾಲ್ಲೂಕುಗಳಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವೆಡೆ 'ಕನಿಷ್ಠ ಒಂದು ಸಾವಿರ'ವಾದರೂ ಅಂತಹ ಜನ ಇದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಒಂದು ಸಮೀಕ್ಷೆ ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ.[2] ಗುಲ್ಬರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೊರಳಿಯ ಉರಿಲಿಂಗಪೆದ್ದಿ ಮಠದ ಅಧ್ಯಕ್ಷರು ಮೂರು ನಾಲ್ಕು ದಶಕಗಳ ಹಿಂದೆ ಹರಿಜನರಿಗೆ ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆ ಕೊಟ್ಟರು. ಅಂತಹ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಸ್ವಾಮಿಗಳಿಗೆ ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠ ಲಿಂಗಾಯತರಿಂದ ಹಿಂಸೆಯೂ ಆಯಿತು. ಉರಿಲಿಂಗ ಪೆದ್ದಿ

1 ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ - M. Chidananda Murthy : 'Notes on the Kuruba Odeyar Community'. Quarterly Journal of the Mythic Society, LXXI, Nos. 1 and 2. January-June 1980.

2 ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ : 'ಲಿಂಗವಂತ ಹರಿಜನರು'. ನವಕರ್ನಾಟಕ ಪರುಷ. ಬೆಂಗಳೂರು. 1981. ಪು. 69, 81.

ಹೆಸರಿನ ಮಠಗಳು ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವಿವೆ. ಕೆಲವು ಹರಿಜನರ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರು ಲಿಂಗವಂತರಾಗಿದ್ದಾರೆ; ಉಳಿದವರು ಹಾಗೇ ಉಳಿದಿದ್ದಾರೆ. ಮದ್ಯ ಮಾಂಸ ವಿಸರ್ಜನೆ ಮಾಡಬೇಕು. ಲಿಂಗ ಧರಿಸಿ ನಿತ್ಯವೂ ಸ್ನಾನಮಾಡಿ ಪೂಜಿಸಬೇಕು. ಇವು ಲಿಂಗವಂತ ಹರಿಜನರು ಅನುಸರಿಸಬೇಕಾದ ವಿಧಿಗಳು. ಉಳಿದ ಮಾಂಸಾಹಾರಿ ಹರಿಜನ ಬಂಧುಗಳ ಜೊತೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವನ್ನೂ ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಕೂಡದು. ಅವರಿಗೆ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಗುವಿಗೆ ಹತ್ತನೆಯ ದಿನ ಕೊರಳಿಗೆ ಲಿಂಗವಸ್ತ್ರ ಕಟ್ಟಿ, ಕಿವಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಚಾಕ್ಷರಿ ಬೋಧಿಸಿ ('ಕರಣಬೋಧೆ') ರುದ್ರಾಕ್ಷಿಯನ್ನೂ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ ('ಮಣಿ ದೀಕ್ಷೆ'). ಕೆಲವರು ಮದುವೆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಧಾರಣೆ ಮಾಡುತ್ತಾರೆ.

ಲಿಂಗವಂತ ಹರಿಜನರ ವಿವಾಹಗಳು ಅವರವರಲ್ಲೇ ನಡೆಯುತ್ತಿವೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಲಿಂಗವಂತರಲ್ಲದವರಿಗೆ ಹೆಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟರೆ, ಬಂಧುಗಳ ಪಡಸಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಮಗಳ ಮತ್ತು ಇತರರ ಕ್ಷೇಮ ವಿಚಾರಿಸಿ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. "ನಾವು ಸಂದರ್ಶಿಸಿದ ಲಿಂಗವಂತ ಹರಿಜನರ ಮನೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಚೊಕ್ಕಟವಾಗಿದ್ದುವು."[3] "ಇಂದು ಇವರ ಲೌಕಿಕ ಸ್ಥಿತಿ ಹಿಂದಿನದಕ್ಕಿಂತ ಮೇಲೇರಿಲ್ಲ. ಲಿಂಗವಂತರಾಗಿದ್ದರೂ ಸವರ್ಣೀಯರಿಗೆ ಇವರು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರೇ. ತಮ್ಮವರಿಂದ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಉತ್ತಮ ಕುಲದವರಿಗೆ ಬೇಡವಾಗಿ ಇಂದು ಇವರ ಸ್ಥಿತಿ ತ್ರಿಶಂಕುಸ್ಥಿತಿಯಾಗಿದೆ.[4]" ಇದು ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಬಹುದಾದ ಆಧುನಿಕ ಸ್ಥಿತಿ. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಹರಿಜನರ ಮತಾಂತರ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಉತ್ತಮ ವಾತಾವರಣವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿತ್ತು ಎಂದು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ?

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಿವಾರಣೆಯ ಯತ್ನ ವಿಫಲವಾದುದು ಏಕೆ ?

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿವಾರಣೆಯು ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಲವು ಸುಧಾರಕರ, ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರ, ಸರ್ಕಾರಗಳ ಅಖಿಲಭಾರತ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ನಿರಂತರ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಂದಲೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವಾಗ, ಎಂಟು ನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಕೆಲವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದ ಒಂದು ಸೀಮಿತ ಪ್ರದೇಶದ ಪ್ರಯತ್ನಗಳಿಂದ ಅದು ಸಾಧ್ಯವಾಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಊಹಿಸಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದಲ್ಲಿ ಆಳವಾಗಿ ಬೇರೂರಿರುವ ಭಾವನೆ. ಅದನ್ನು ತೆಗೆದುಹಾಕಲು ಬಸವ ಮತ್ತು ಇತರರು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಯತ್ನಿಸಿದರೂ, ಅದು ಉಳಿದುಕೊಂಡೇ ಬಂದಿದೆ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಆರ್ಥಿಕ ಏಳಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಚಳವಳಿಯ ಗುರಿ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲ. ಮತ್ತು ಅಂತಹ ಗುರಿಯನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿದ್ದರೂ, ಪ್ರಭುತ್ವದ ಬೆಂಬಲವಿಲ್ಲದೆ

3 ಅದೇ, ಪು. 78

4 ಅದೇ, ಪು. 79

ಅದು ಸಫಲವಾಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ಲಿಂಗವಂತರಾದ ಮೇಲೂ ತಮ್ಮ ವೃತ್ತಿಗಳಲ್ಲೇ ಮುಂದುವರಿಯುವ ಸಂದರ್ಭವಿದ್ದುದರಿಂದ ಆ ವೃತ್ತಿ ಅವರನ್ನು ಅದೇ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ, ಜಾತಿಶ್ರೇಣಿಯ ಅದೇ ಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಬರುವುದು, ಅವರಲ್ಲಿ ಊಟ, ಅವರೊಡನೆ ರಕ್ತ ಸಂಬಂಧ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ದೊರೆತರೂ ಅಂಥವು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎಷ್ಟು ನಡೆದುವು ಎಂಬುದರ ಬಗ್ಗೆ ಮಾಹಿತಿ ಸಾಲದು. ಬಸವಣ್ಣ ಅವರ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಊಟ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಉಳಿದ ಶರಣರೂ ಹೋಗಿ ಬರುತ್ತಿದ್ದರೆ? ಭಾವುಕತೆಗೆ ಒಳಗಾಗದೆ, ಮನುಷ್ಯನ ಸ್ವಭಾವವನ್ನು ಅರಿತು ಊಹಿಸುವುದಾದರೆ, ಬಹಳ ಜನ ಹರಿಜನ ಲಿಂಗವಂತರ ಮನೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿಬರುತ್ತಿರಲಾರರು. ಅವರನ್ನು ತಮ್ಮ ಮನೆಯೊಳಕ್ಕೆ ಬಿಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರಲಾರರು. ಹರಿಜನರಿಗೆ ಸವರ್ಣೀಯರ ಮಧ್ಯೆ ವಾಸಿಸಲು ಅವಕಾಶಗಳನ್ನು ಬಸವಣ್ಣನಾಗಲಿ ಇತರ ಭಕ್ತರಾಗಲಿ ಕೊಡುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವರೇ ಹರಿಜನರ ಕೇರಿಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅವರ ಮಧ್ಯೆ ವಾಸಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿತ್ತೇ ? ಬಹುಶಃ ಅದೂ ಅಸಾಧ್ಯ ಈ ಎಲ್ಲ ಮಿತಿಗಳ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ನಿವಾರಣೆಯಲ್ಲಿ ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ್ದು ಸೀಮಿತ ಫಲದ ಮಹಾಪ್ರಯತ್ನವೆಂದು ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅಂದಿನ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಯತ ಸಮಾಜ ತೋರಿದ ಪ್ರಗತಿಶೀಲ ಮನೋಭಾವ ಬಹು ದಿಟ್ಟತನದ್ದು.

ಆಧುನಿಕ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತಾಂತರ

ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಗಾಂಧೀಜಿ ಒಂದು ಕಡೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆ :

"So far as I am concerned with the untouchability question, it is one of life and death for Hinduism. As I have said repeatedly, if untouchability lives Hinduism perishes, and even India perishes ; but if untouchability is eradicated from the Hindu heart root and branch, then Hinduism has a definite message for the world. I have said the first thing to hundreds of audiences, but not the latter part. Now that is the utterance of a man who accepts Truth as God. It is therefore no exaggeration. If untouchability is an integral part of Hinduism, the latter is a spent bullet. But untouchability is a hideous untruth. My motive in launching the untouchability campaign is clear. What I am aiming at is not every Hindu touching an 'untouchable', but every touchable Hindu driving untouchability from his heart, going

through a complete change of heart. Interdining or intermarrying is not the point. I may dine with you, but I ought not to harbour the feeling that if I dined with you I should be polluted. If I was a woman to be married I should not say, 'I cannot marry a man because he is an 'untouchable'. I am making this clear to you because in the programme of the Harijan Sevak Sangh we say we don't ask the orthodox Hindus to interdine or intermarry with the untouchables. Many of us have no scruples about interdining or intermarriage. That untouchability is an ancient custom I admit, but there are many such things interwined with Hinduism because it is an ancient religion, even a prehistoric religion. Instead of being the dead faith that it threatens to be, I want it to be a living faith so that it may exist side by side with other religions of the world."[5]

ಗಾಂಧೀಜಿ, ಥಕರ್ ಬಾಪಾ, ಕಾಕಾ ಕಾಲೇಲ್ಕರ್, ಅಂಬೇಡ್ಕರ್, ಜ್ಯೋತಿ ಫುಲೆ ಇತ್ಯಾದಿ ಮಹನೀಯರ ಅವಿರತ ಶ್ರಮಗಳಿಂದಾಗಿ ಈ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಭಾರತವು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಯ ತೀವ್ರತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಎಚ್ಚೆತ್ತಿದೆ. ಹರಿಜನರಲ್ಲಿ ವಿದ್ಯಾವಂತರು ಹೆಚ್ಚಿ ನಾಗರಿಕತೆಯ ಗಾಳಿ ಅವರಲ್ಲೂ ಬೀಸಿದಂತೆ ತಮಗೆ ಸವರ್ಣೀಯರಿಂದ ಆಗುವ ಅಪಮಾನವನ್ನು ತೀವ್ರವಾಗಿ ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಸವರ್ಣೀಯ ಹಿಂದುಗಳು ಪೂರ್ಣ ಎಚ್ಚರಗೊಂಡು, ಅವರ್ಣೀಯರನ್ನು ತಮಗೆ ಸಮಾನರಾಗಿ ಭಾವಿಸದಿದ್ದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರಲ್ಲಿ ಹಲವರು ಅನ್ಯಮತಗಳಿಗೆ ಮತಾಂತರ ಹೊಂದುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆಗಲೇ ಅಂತಹ ಮತಾಂತರಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ನಡೆದು ಬಗೆಬಗೆಯ ಘರ್ಷಣೆಗಳಿಗೂ ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ಮತಾಂತರವನ್ನು ತಡೆಗಟ್ಟುವ ಏಕೈಕ ಮಾರ್ಗ–ಹಿಂದೂಗಳ ಹೃದಯ ಪರಿವರ್ತನೆ. ತಮಗೆ ದೊರಕಿರುವ ಅನೇಕ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಹರಿಜನರಿಗೆ ಸ್ವಸಂತೋಷದಿಂದ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು ಅವರ ಆರ್ಥಿಕಾಭಿವೃದ್ಧಿಗೆ ನೆರವಾಗುವುದು ಒಂದು ; ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಕಳಂಕ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ತೊಡೆದುಹಾಕುವುದು ಇನ್ನೊಂದು. ಇವೆರಡೂ ಇಂದಿನ ಅಗತ್ಯಗಳು. ಈ ದಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಜ್ಞಾವಂತರಾದ ಜನ ನಾಯಕತ್ವ

5 M.K. Gandhi : Christian Missions (their place in India). Ahmedabad, 1941. pp. 236-7

ವನ್ನು ವಹಿಸಬೇಕು ಅದರಲ್ಲೂ ಹಿಂದೂಧರ್ಮದ ಗುರುವರ್ಗದವರ ಪಾತ್ರ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ್ದಾಗಿದೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ಲಿಂಗಾಯತ ಗುರುಗಳ (ಗುರು, ವಿರಕ್ತ ಪೀಠಗಳವರ) ಪಾತ್ರ ಹೆಚ್ಚು ಗುರುತರವಾದುದು ಮತ್ತು ಹೆಚ್ಚು ಸುಲಭದ್ದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಗುರುಗಳೊಬ್ಬರು ಹರಿಜನರ ಕೇರಿಗೆ ಹೋದರೆ, ಹರಿಜನರನ್ನು ತಮ್ಮ ಮಠದ ಪೂಜಾಮಂದಿರಗಳಿಗೆ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿಸಿದರೆ ಅದು ಅವರಿಗೆ ಹೊಸತು. ಲಿಂಗಾಯತ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಅಂತಹ ಕಾರ್ಯಗಳನ್ನು ಕೈಗೊಂಡರೆ, ಅದು ಈ ಮಧ್ಯೆ ನಿಂತು ಹೋದ ಹಿಂದಿನ ಕಾರ್ಯವೊಂದರ ನವೀಕರಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಇತ್ತೀಚಿನವರೆಗೆ ಹರಿಜನರ ಕೇರಿಗಳಿಗೆ ಲಿಂಗಾಯತ ಗುರುಗಳು ಹೋಗಿ ಅವರಿಗೆ ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆ ಕೊಡುವಂತಹ ಧೈರ್ಯದ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ನಾನು ಇಲ್ಲಿ ಈಗಿನ ಲಿಂಗಾಯತ ಗುರುಗಳು ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆ ಕೊಡುವಂತಹ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಕೈ ಹಾಕಬೇಕೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹರಿಜನರು ಲಿಂಗವಂತರು ಹೌದೋ ಅಲ್ಲವೋ ಅದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಅವರು ಮನುಷ್ಯರು ; ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಸಲ್ಲಬೇಕಾದ ಪ್ರೀತಿ, ಆದರ, ಗೌರವಗಳಿಗೆ ಅರ್ಹರು. ಗುರುವರ್ಗದವರು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿದರೆ ಅವರು ಹರಿಜನರ ಬಗ್ಗೆ ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಇರುವ ಧೋರಣೆಯನ್ನು ಬದಲಿಸಬಲ್ಲರು. ಎಷ್ಟೋ ಮಠಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಗತಿಪರ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ತೋರಿರುವ ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠಗಳು ತಮ್ಮ ಅನುಯಾಯಿಗಳಿಗೆ ಹರಿಜನರ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರೀತಿಯನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಂಡು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆಯನ್ನು ಕಿತ್ತು ಹಾಕಲು ಬೋಧಿಸಿ ತಾವೂ ಆಚರಿಸಿದರೆ ಆಗ ಪರಿಣಾಮ ಬೇರೆಯೇ ಆದೀತು. ಲಿಂಗಾಯತ ಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸವಂತೂ ಅಂತಹ ದಿಟ್ಟ ಕಾರ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಪೂರ್ಣ ಬೆಂಬಲವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ.

ಮತಾಂತರದ ಭಯದಿಂದ ನಡುಗಿ ಹೋಗಿರುವ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಬೆಂಬಲಕ್ಕೆ ಎಲ್ಲ ಮಠಾಧೀಶರೂ, ಅದರಲ್ಲೂ ಲಿಂಗಾಯತ ಮಠಾಧೀಶರು ನಿಲ್ಲುವರೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಎಲ್ಲರ ಮುಂದೆ ನಿಂತಿದೆ.[6]

6 ಈ ನಾಲ್ಕನೆಯ ಇಡೀ ಭಾಗವು ನನ್ನ "ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯತೆ" (ಪ್ರ : ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ) ಎಂಬ ಕೃತಿಯಿಂದ ಉದ್ಧೃತ.

ಸಿದ್ಧರಾಮನ ವಚನಗಳು : ಅಂತರಂಗದ ಚಲನವಲನಗಳ ಚಿತ್ರಣವಾಗಿ

1

ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆದಿರುವ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಅವನಿಗೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆಯಾಯಿತ್ತೇ ಇಲ್ಲವೇ, ಅವನು ಶೈವನೇ ವೀರಶೈವನೇ, ಎಂಬುದನ್ನೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡ ಕಾರಣದಿಂದಲೋ ಏನೋ, ಅವನ ವಚನಗಳ ಕಾವ್ಯ ಸೌಲ್ಯದ ಕಡೆಗಾಗಲಿ ಇತರ ಆತ್ಮ ಚರಿತ್ರಾತ್ಮಕ ಅಂಶಗಳ ಕಡೆಗಾಗಲಿ ವಚನಾಭ್ಯಾಸಿಗಳ ಗಮನ ಅಷ್ಟಾಗಿ ಹೋದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಕೊನೆಗೆ, ಬಸವನಂತೆ ಅವನೂ ಒಬ್ಬ ಉತ್ಕಟಾವೇಶದ ಭಕ್ತ, ಬಗೆಬಗೆಯ ಮಾನಸಿಕ ತೊಳಲಾಟದಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕು ನೊಂದವನು ಎಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ, ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಕಾವ್ಯವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನಾಗಲಿ ನಮ್ಮ ವಿಮರ್ಶಕವರ್ಗ ಗುರುತಿಸಿದಂತೆ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂದಿಗೂ ವಚನಾಭ್ಯಾಸಿಗಳಿಗೆ ಸಿದ್ಧರಾಮ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಒಬ್ಬ 'ಕರ್ಮಯೋಗಿ', ಒಬ್ಬ ಸಮಾಜಕಾರ್ಯಕರ್ತ. ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಜೀವನದ ಪ್ರಧಾನ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಅಥವಾ ಅವನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಒಂದೆರಡು ಸಿಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುವ ಭರದಲ್ಲಿ ಅವನ ಕೃತಿಗಳ ಹಲವು ಮುಖ್ಯ ಗುಣಗಳ ಕಡೆ ಲಕ್ಷ್ಯ ಹೊರಳದಿರುವ ಅಪಾಯದ ವಿರುದ್ಧ ನಾವು ಯಾವಾಗಲೂ ಎಚ್ಚರದಿಂದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಿದ್ಧರಾಮನ ವಚನಗಳನ್ನು ಮೊದಲು ಶ್ರೀ ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿಯವರ "ಸಿದ್ಧರಾಮೇಶ್ವರನ ವಚನಗಳು" ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಓದಿದಾಗಲೇ ವಚನಕಾರನಾಗಿಯೂ ಅವನಿಗೆ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದೆ. ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ 1968ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾದ ಕರ್ನಾಟಕ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ "ಶ್ರೀ ಸಿದ್ಧರಾಮೇಶ್ವರ ವಚನಗಳು" (ಸಂ : ಡಾ.ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ) ಎಂಬ ಅವನ ವಚನಗಳ ಬೃಹತ್ ಸಂಪುಟವನ್ನು ಓದಿದಾಗ ನನಗೆ ಮೊದಲು ಆದದ್ದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಸ್ಮಯ. ಸಿದ್ಧರಾಮನ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಹಲವು ಮುಖಗಳಿವೆಯೆಂಬ ಸಂಗತಿ ಗೊತ್ತಾದುದು ಆಗಲೇ.

ರಾಘವಾಂಕನ "ಸಿದ್ಧರಾಮ ಚಾರಿತ್ರ"ವು ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಒಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಆಕರವೆಂಬಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ (ಹರಿಹರ ಕವಿ ಸಿದ್ಧರಾಮನನ್ನು ಕುರಿತು ಬರೆದಿರಬಹುದಾದ ರಗಳೆ ನಮಗೆ ದೊರಕಿಲ್ಲ).

ಅವನ ಅಂತರಂಗದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಆಲೋಚನೆ ಅನ್ನಿಸಿಕೆ ಅನುಭವಗಳನ್ನೂ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವ ಸಿದ್ಧರಾಮನ ವಚನಗಳನ್ನು ರಾಘವಾಂಕನ ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಹೊಂದಿಸಿ ಕೊಳ್ಳದಿದ್ದರೆ, ಆ ಕವಿ ಕೊಡುವ ವಚನಕಾರನ ಜೀವನ ಚಿತ್ರಣ ತೀರಾ ಅಪೂರ್ಣ ವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ (ಈ ಮಾತು ಅನೇಕ ವಚನಕಾರರಿಗೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆಯೆಂಬಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹವಿಲ್ಲ ; ಮತ್ತು ನಾನು ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಬರೆದಿರುವ ಸಂಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದೇನೆ). ವಚನ ಕಾರರಿಗೆ ಒಂದು ಹೊರ ಜೀವನದಂತೆಯೇ ಒಂದು ಒಳ ಜೀವನವೂ ಉಂಟೆಂಬುದನ್ನು ಅವರ ವಚನಗಳು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸಿವೆ , ಸಿದ್ಧರಾಮ ಅದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದವೇನೂ ಅಲ್ಲ (ವಚನಕಾರರ ಆ ಎರಡು ಜೀವನಗಳೂ ಒಂದೇ ನಾಣ್ಯದ ಎರಡು ಮುಖಗಳು). ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಒಳ ಜೀವನದ ಒಂದೆರಡು ಮಜಲುಗಳನ್ನು ಅವನ ವಚನಗಳಿಂದಲೇ ಕಟ್ಟಿಕೊಡುವುದು ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದ ಉದ್ದೇಶ.

ರಾಘವಾಂಕನಲ್ಲಿ ಈ ಒಳ ಜೀವನದ ಚಿತ್ರ ದೊರಕುವುದೇ ಇಲ್ಲವೆಂದುಹೇಳಿದರೆ ತಪ್ಪಾದೀತು. ಬಾಲಕನಾಗಿದ್ದಾಗ ಸಿದ್ಧರಾಮ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಜನರ ಕಣ್ಣಿಗೆ ದಡ್ಡನಂತೆ, ಮೂರ್ಖನಂತೆ, ಮಂಕನಂತೆ ಕಾಣುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವನ ಆ ವರ್ತನೆ ಒಬ್ಬ ಅಂತರ್ಮುಖಿಯದೇ ಹೊರತು ದಡ್ಡನದಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಕವಿಯೇ ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾನೆ ("ಜನಕೆ ಮರುಳಂತಿರ್ದನು" ; ".. ಬಾಲ್ಯದ ಮಱೆಯ ಪರ ಬೊಮ್ಮನಾಗಿ ಮೆಱೆಯುತಿರ್ದನು"). ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ನವಣೆಯ ಹೊಲದಲ್ಲಿ 'ಮಲ್ಲಯ್ಯ' ಕಾಣಿಸಿದಾಗ ಅವನನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಮುಂದೆ ಅವನನ್ನೇ ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಶ್ರೀಶೈಲಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಅವನ ಅಂತರ್ಮುಖತೆ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಸೂಚಕವೆಂಬ ಧ್ವನಿ ಅಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ಷ್ಮವಾಗಿ ಬಂದಿದೆ. ಶ್ರೀಶೈಲದಲ್ಲಿ ಅವನು ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ಲಿಂಗವನ್ನು ನೋಡಿದಾಗ ಅದೇ 'ಮಲ್ಲಯ್ಯ' ಎಂಬ ವಿಶ್ವಾಸ ಅವನಲ್ಲಿ ಮೂಡಲಿಲ್ಲ. ಆ ಬಾಲಕ ತನ್ನ ಮೆಚ್ಚಿನ 'ಮಲ್ಲಯ್ಯ'ನಿಗಾಗಿ, ಒಬ್ಬ ಜೀವಂತ ವ್ಯಕ್ತಿಗಾಗಿ ಶ್ರೀಶೈಲದ ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡ ಕಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ವಿಹ್ವಲಚಿತ್ತನಾಗಿ ತಡ ಕಾಡಿದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ರಾಘವಾಂಕನು ಅತಿ ಮನೋಜ್ಞವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಿದ್ದಾನೆ (ಸಿದ್ಧರಾಮ ಚಾರಿತ್ರ 2. 58–64)[1]. ಈ ಪರಿತಾಪ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ

---

1 "ಗಿರಿಗಹ್ವರದೊಳಗೆ ಅರಸಿ ತೊಳಲಿ ಬಳಲಿದೆನವ್ವಾ. ನೋಡಿ ನೋಡಿ ಕಣ್ಣು ನಟ್ಟಾಲಿ ಬಿಟ್ಟೆನವ್ವಾ. ನೀನು ಗುರುವಾಗಿ ಬಂದು ಎನ್ನ ಭವವ ಹರಿದೆ. ನೀನು ಭಕ್ತ ಕಾರಣ ಪರಶಿವಮೂರ್ತಿಯೆಂದರಿಯದೆ ಕಾಣಾ ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯ" (ವಚನ 165). ಈ ವಚನ ಅವನು ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಶೈಲದಲ್ಲಿ ದೇವರನ್ನು ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಅಲೆದಾಡಿದ ಅನುಭವವನ್ನು ಮುಂದೆ ದೊಡ್ಡವನಾದ ಮೇಲೆ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಂಡು ಆಡಿದ್ದು ಎಂಬುದು ಖಚಿತ (ಇಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಮುಂದೆ, ವಚನ ಸಂಖ್ಯೆಗಳು 1968ರ ಆವೃತ್ತಿಗೆ ಸೇರಿವೆ).

ಬಾಲಕನೊಬ್ಬನ ಮುಗ್ಧ ಆವೇಶವೇ ಹೊರತು ಒಬ್ಬ ಪ್ರಬುದ್ಧ ಸಾಧಕನ ಮಾನಸಿಕ ಅಥವಾ ಬಹಿರಂಗ ತೊಳಲಾಟವಲ್ಲ. ಶ್ರೀಶೈಲದ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನೇನೋ ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಬಾಲಕನ "ಭಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನ ವೈರಾಗ್ಯ"ಗಳನ್ನು ಕೊಂಡಾಡುತ್ತಾನೆ, ರಾಘವಾಂಕನ ಪ್ರಕಾರ (ಸಿದ್ಧರಾಮ ಚಾರಿತ್ರ 2. 72). ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಅಕ್ಷರಶಃ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹಿಂದೆ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ಬಾಲಕನಲ್ಲಿ ಸಹಜವಾಗಿ ಮುಗ್ಧ ಆವೇಶವನ್ನು ನಿರೀಕ್ಷಿಸ ಬಹುದೇ ಹೊರತು ಭಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನ ವೈರಾಗ್ಯಗಳನ್ನಲ್ಲ. ಆ ಗುಣಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧರಾಮ ತನ್ನ ಮುಂದಿನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ರೂಢಿಸಿ ಬೆಳಸಿಕೊಂಡನೆಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲೇ ಭಕ್ತಿ ಜ್ಞಾನ ವೈರಾಗ್ಯಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡು ಭಗವಂತನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದ ವ್ಯಕ್ತಿ ದೈಹಿಕವಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ರೀತಿಯಾಗಿ ಬೆಳೆಯುವ ಅಗತ್ಯವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲ.

ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳ ಕಣ್ಣ ಮುಂದೆ ಸಾಧಕನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಂತಗಳ ಷಟ್ಸ್ಥಲ ತತ್ವದ ಕಲ್ಪನೆಯಿದ್ದರೂ, ಅವರಲ್ಲಿ ಹಲವರು ತಾವೇ ಸ್ವತಃ ಭಕ್ತಿಸಾಧಕರಾಗಿದ್ದರೂ (ಉದಾ : ಹರಿಹರ), ಅವರು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯ ನಾಯಕರ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕೊಡು ವುದರಲ್ಲಿ ಅನಾಸಕ್ತರಾಗಿದ್ದರು. ಒಬ್ಬ ಸಾಧಕ ತನ್ನ ಸಾಧನ ಜೀವನದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಮಯಗಳಲ್ಲಿ ಬಗೆ ಬಗೆಯ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುವುದೆಂಬ ಸಂಗತಿ ಯನ್ನು ಕವಿಗಳು ತಿಳಿದಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ತಪ್ಪಾದೀತು. ವಚನಕಾರರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಯಾವ ಚಿತ್ರ ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಹುಟ್ಟಿರುವ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ದೊರೆಯುವುದಿಲ್ಲವೋ ಆ ಕೊರತೆ ಅವರೇ ಬರೆದಿರುವ ವಚನಗಳಿಂದ ತುಂಬಿ ಕೊಂಡು ಬರುವುದು ಸಮಾಧಾನದ ಸಂಗತಿ.

2

ಸಿದ್ಧರಾಮ ಹುಡುಗನಾಗಿದ್ದಾಗಲೇ ಶ್ರೀಶೈಲಕ್ಕೆ ಹೋದನು. ಅವನು ಅಲ್ಲಿ ತನಗಾದ ಅನುಭವದಿಂದ ಪ್ರೇರಿತನಾಗಿ ಸಾಧಕ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಅಡಿಯಿಟ್ಟಂತೆ ತೋರು ತ್ತದೆ. ದೈವ ಅವನಿಗೆ ಒಂದು ಅನುಭವವಾಗಿ, ಪ್ರೇರಣೆಯಾಗಿ,, ಹೊಳವಾಗಿ, ಕನಸಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿದ್ದನ್ನು ಅವನು ನಿಜಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಒಂದು ನಿರ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಿರ ಬೇಕು. ಶ್ರೀಶೈಲದಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗಿ ಬಂದ ಅವನು ತನ್ನ ಹುಟ್ಟೂರು ಸೊನ್ನಲಿಗೆ ಯಲ್ಲೇ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ದೈವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಬದ್ಧ ಕಂಕಣನಾದ. ಈ ಸಾಧಕ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ತನಗಾದ ನೋವು,

ನಿರಾಸೆ, ಆತಂಕ, ತಳಮಳ, ಉದ್ರೇಕ, ಉತ್ಸಾಹದ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಅನುಭವಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ಬರಹದಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾನೆ. ಕೆಳಗಿನ ವಚನ ಅವನು ದೈವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರವನ್ನು ತನ್ನ ಜೀವಿತದ ಏಕೈಕ ಹಂಬಲವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದರ ದ್ಯೋತಕ.

ಹರಿದು ಹತ್ತುವೆನವನ, ಹತ್ತಿ ಮನದ ಮುಟ್ಟಿ ಹಿಡಿವೆನವನ
ಮಹಾ ಪ್ರಚಂಡ ಮನದಿಂದ ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಹಿಡಿವೆನು
(628)

ಅವನ ಭಕ್ತಿಯ ನಿಷ್ಠೆ ಅಥವಾ ಛಲವನ್ನು ಕೆಳಗಿನ ವಚನ ಅಷ್ಟೇ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಎತ್ತಿ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಕೈಗಳ ಸಂದ ಬಿಡಿಸಿದಡೆ ಬಿಡೆನು
ಮೈಗಳ ಕಡಿದು ಹರಹಿದಡೆ ಬಿಡೆನು
ಬಿಡೆ ನಿಮ್ಮ ಚರಣ, ಕೂಡುವೆ
ತನುವಳಿದಡೆ ಜ್ಞಾನತನುವಿಂದ
ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ನಿಮ್ಮ (630)

ಹಿಂದಿನ ವಚನದ 'ಮಹಾಪ್ರಚಂಡಮನ', ಈ ವಚನದ 'ತನುವಳಿದಡೆ....' ಈ ಉಕ್ತಿಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. ತನ್ನ ದೇಹ ಅಳಿದರೂ ಸರಿಯೇ, ದೈವವನ್ನು ಬಯಸುವ ತನ್ನ ಹಂಬಲವನ್ನು ಬಿಡುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಮಾಹೇಶ್ವರನಿಷ್ಠೆ ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ.

ಸಿದ್ಧರಾಮನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಸತೀತ್ವವನ್ನು ಆರೋಪ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬರೆದ ಕೆಲವು ವಚನಗಳು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾಗಿವೆ.

ಬಾರದೆ ಗಂಡ ಬಂಡವಾದೆ
ಉಣ್ಣದೆ ಗಂಡ ಉಪವಾಸವಿದ್ದೆ
ನನ್ನ ಕಣ್ಣ ನೀರು ನಿನ್ನ ಕಣ್ಣ ತಾಗಲೋ
ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ (638)

ಕೇಳವ್ವಾ ಕೇಳವ್ವಾ ಕೆಳದಿ, ಹೇಳುವೆ ನಿನಗೆ ;
ಆಹಾ, ಕಂಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಬೆ, ಮತ್ತೆ ಕಾಣೆ
ಮನದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿವೆ, ಹಿಡಿದು ಮತ್ತೆ ಕಾಣೆನವ್ವಾ !
ಮಿಂಚಿನ ರವೆಯಂತೆ ತೋಱುವನಡಗುವ
ನಮ್ಮ ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ ದೇವನು (644)

ಕೇಳವ್ವಾ ಕೆಳದಿ, ನಾನಿದ್ದ ಪರಿಗಳ ಹೇಳುವೆ ನಿನಗೆ ;
ಶಿಲೆಯ ಮೇಲೆ ಸೈವೆಱಗಾಗಿ ತಲೆಯ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದ ಪರಿಯ,
ವಾಯುಭಕ್ಷಕಳಾಗಿದ್ದ ಪರಿಗಳ ನೋಡವ್ವಾ,
ಅನಿದ್ದ ಪರಿಗಳ ಕಂಡು ಕರುಣಿಸಿ ಗಂಡನಾದನು,
ಎನ್ನ ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ
ದೇವರ ದೇವ ನೋಡವ್ವಾ (1187)

ಈ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುವ ಅನುಭವದ ತೀವ್ರತೆ ಓದುಗನನ್ನು ಮುಟ್ಟು ತ್ತದೆ. ತನ್ನ 'ಗಂಡ' ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನಿಗಾಗಿ ಪರಿತಾಪಪಟ್ಟದ್ದನ್ನು, ಕೊರಗಿ ಬಡವಾದದ್ದನ್ನು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಾಗ, 'ನನ್ನ ಕಣ್ಣ ನೀರು ನಿನ್ನ ಕಣ್ಣ ತಾಗಲೋ' ಎಂಬ ನೋವಿನ ಪರಮಾವಧಿಯ ಮಾತೂ ಅವನ ಬಾಯಿಂದ ಬರುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ ಹೆಂಡತಿಗೂ ಒಂದು ತಾಳ್ಮೆ ಉಂಟು ತಾನೇ ? ತನ್ನ ಕಣ್ಣೀರು ಗಂಡನ ಕಣ್ಣಿಗೂ ತಾಗಲಿ, ತನ್ನ ನಿಟ್ಟುಸಿರು ಅವನಿಗೂ ತಾಗಲಿ ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಿ (ಇಂತಹ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಇಂದಿಗೂ ಗರತಿಯರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಕೇಳಬಹುದು). ಮೇಲಿನ ಎರಡನೆಯ ವಚನದಲ್ಲಿ 'ಮಿಂಚಿನ ರವೆಯಂತೆ' (ಇದೂ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಉಕ್ತಿ) ಕಂಡು ಮರೆಯಾದ ದಿವ್ಯದರ್ಶನವನ್ನು, ಅದರ ಅಪೂರ್ವ ಅನುಭವವೊಂದನ್ನು ಒಬ್ಬ ಸತಿ ತನ್ನ ಗೆಳತಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿರುವಂತೆ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಮೂರನೆಯ ವಚನವೂ ಸಾಧಕ ನಾಗಿ ಸಿದ್ಧರಾಮನು ಪರಿತಪಿಸಿದ ಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನೂ ಪಟ್ಟ ವ್ಯಾಕುಲವನ್ನೂ ಪರಿಣಾಮ ಕಾರಿಯಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತದೆ. ಸತಿಯ ದಾರುಣ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ನೋಡಲಾರದೆ ಮನಸ್ಸು ಕರಗಿ ಗಂಡ ಒಲಿದ ಎಂಬ ಮಾತು ನಮ್ಮ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಾಕುತ್ತದೆ. ಚಿಕ್ಕ ಸರಳ ಮಾತುಗಳ ವಚನಗಳು ಅವನ ಚಿತ್ತಸ್ಥಿತಿಗಳನ್ನು ಅಪೂರ್ವ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿವೆ. ಇವೆಲ್ಲವೂ ಅವನ ಸಾಧಕ ಜೀವನದ ಹೆಜ್ಜೆಯ ಗುರುತುಗಳೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ.

ಶಿವನಿಗಾಗಿ ಅವನು ಪಟ್ಟ ಪರಿತಾಪ ಅವನ ಇನ್ನೂ ಅನೇಕ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತವಾಗಿದೆ. ಬಸವ, ಅಲ್ಲಮ, ಮಹಾದೇವಿಯರಂತೆ ಅವನೂ ತನ್ನ ಆರಾಧ್ಯ ವಸ್ತುವಿನ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸಿ ಗೋಳಾಡಿದ್ದಾನೆ.

ಶಿವನೇ ಶಿವನೇ ಎಂದು ಒಱಲುವೆನಯ್ಯಾ
ಭವನೇ ಭವನೇ ಎಂದು ಬಾಯ ಬಿಡುವೆನಯ್ಯಾ
ಎನ್ನ ಬಾಯಿಗೆ ನಿಮ್ಮ ಪ್ರಸಾದವನಿಕ್ಕಿ
ಎನ್ನ ತನು ನಿಮಗಾಯಿತ್ತು
ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯಾ (692)

ದೈವಕ್ಕಾಗಿ ಅವನ ಹುಡುಕಾಟ, ಪಟ್ಟ ನೋವು ನಿರಾಶೆಗಳು, ದೈವಕ್ಕೆ ಅವನು ಸರ್ವಸಮರ್ಪಣೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡುದು ಇವೆಲ್ಲವೂ ಮೇಲಿನ ವಚನದಲ್ಲಿ ಹೆಪ್ಪುಗೊಂಡಿವೆ.

ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಸತಿ-ಪತಿ ಭಾವದ (ಮಧುರ ಭಾವದ) ವಚನಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಈ ಕೆಳಗಿನದು ಅತ್ಯಂತ ಸುಂದರವಾದುದು.

> ನೆನಹಿನ ನಲ್ಲನು ಮನೆಗೆ ಬಂದಡೆ ಮನದಲ್ಲಿ ಗುಡಿಗಟ್ಟುವೆನವ್ವಾ
> ತೋರಣ ತೋರಣ ಮಾಮರ ಮಾಮರ ತೋರಣಗಟ್ಟುವೆನವ್ವಾ
> ಕಾಮಸಂಗವಳಿದು ನಿಷ್ಕಾಮ ಸಂಗಕ್ಕೆಳಸುವೆನವ್ವಾ
> ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನ ಕೂಡುವೆನವ್ವಾ (637)

ತನ್ನ ನಲ್ಲ ಮನೆಗೆ ಬಂದರೆ ಏನು ಮಾಡಬೇಕು, ಹೇಗೆ ಸತ್ಕರಿಸಬೇಕು, ತಾನುಎಷ್ಟು ಸಂಭ್ರಮಗೊಳ್ಳಬಹುದು ಎಂಬೆಲ್ಲಾ ಕನಸು ಮುಗ್ಧನಲ್ಲೆಗೆ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ. ಭಕ್ತ ಸಿದ್ಧರಾಮನು ತನ್ನ ನಲ್ಲ ಮನೆಗೆ ಬಂದರೆ ಅಂತರಂಗ ಪ್ರಪಂಚವನ್ನು ಅಲಂಕರಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಆನಂದದ ಧ್ವಜವನ್ನು ಏರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆದರೆ ಅವನಿಗೆ ಅಷ್ಟರಿಂದ ತೃಪ್ತಿ ಇಲ್ಲ. ಮಾವಿನ ಮರ ಮರಗಳಿಗೇ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕಣ್ಣು ಸೋಲುವವರೆಗೆ ಸಾಲು ಮರಗಳಿಗೆ ತೋರಣಗಳನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಬಯಕೆ ಅವನದು ಇಲ್ಲಿ ಸಾಲು ಮರಗಳಿಗೇ ತೋರಣ ಕಟ್ಟುವ ಕಲ್ಪನೆ ಅದ್ಭುತವಾಗಿದೆ. ನಲ್ಲನಿಗೆ ಸ್ವಾಗತ ನೀಡುವ ಸಂಭ್ರಮದಲ್ಲಿ ಏನು ಮಾಡಿದರೆ ಆ ಪ್ರೀತಿಯ ಜೀವಕ್ಕೆ ತೃಪ್ತಿ ತಂದೀತು ! ಸಣ್ಣ ಒಂದೆರಡು ಮಾವಿನ ಸೊಪ್ಪಿನ ತೋರಣಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯರ ಸ್ವಾಗತಕ್ಕೆ ಸಾಕು. ಆದರೆ ಅಂತರಂಗದ ಪ್ರೇಮಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಒಡೆಯನಿಗೆ ಮಾವಿನ ಮರಗಳಿಗೇ ತೋರಣ ಕಟ್ಟಿ ಸ್ವಾಗತವಾಗಬೇಕು. 'ತೋರಣ' 'ಮಾಮರ' ಶಬ್ದಗಳ ಆವೃತ್ತಿಯು ಪದ್ಯಕ್ಕೆ ಕಸುವನ್ನು ತಂದು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಮಾವಿನ ಮರವು ಗೌರವ ಪ್ರೀತಿ ಪ್ರಣಯಗಳ ಸಂಕೇತವೂ ಹೌದು. ಭಾವಾವಿಷ್ಟನಾದಾಗ ಸಿದ್ಧರಾಮ ಒಬ್ಬ ಕವಿಯೂ ಆಗುತ್ತಾನೆ.

ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದಂತಹ ವಚನಗಳನ್ನು ಅವನು ಯಾವಾಗ ಬರೆದನೆಂಬುದನ್ನು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. ಶ್ರೀಶೈಲದಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗಿದ ಬಳಿಕ ಕ್ರಮೇಣ ಸೊನ್ನಲಿಗೆಯಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ, ಮಠವನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನಿರತನಾದ ಸಿದ್ಧರಾಮನು ಒಬ್ಬ ಭಕ್ತಿ ಸಾಧಕನಾಗಿಯೂ ವಿಕಾಸಗೊಂಡನು. ದೈವ ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರಕ್ಕಾಗಿ ಹಂಬಲಿಸಿರುವ ಅವನ ವಚನಗಳು ಬಹುಶಃ ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿವೆ. ಅವನು ಆ ಹೊತ್ತಿಗಿನ್ನೂ ಬಸವ ಅಲ್ಲಮರಂತಹ ವೀರಶೈವ ಸಾಧಕರ ನೇರ ಸಂಪರ್ಕಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿರಲಿಲ್ಲ. ವೀರಶೈವರಲ್ಲವನು

ವಚನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಅವನ ವಚನಗಳು ಅವನು ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ವೀರಶೈವ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಬಳಿಕ ಬರೆದಂಥವೇ ಹೊರತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮೊದಲು ಅವನು ವಚನಗಳನ್ನು ಬರೆದಿರಲಾರನೇದು ವಾದಿಸಲವಕಾಶವಿದೆಯಾದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನವನ್ನು ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈಗ ನಮಗೆ ತಿಳಿದುಬಂದಿರುವ ವಚನಕಾರರೆಲ್ಲರೂ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ದೀಕ್ಷೆಯ ಮೂಲಕವೇ ವೀರಶೈವರಾದವರೆಂದು ಹೇಳಲು ನಮಗೆ ಆಧಾರಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಬಸವ ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಮರಿಗೆ ದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಗುರುಗಳು ಯಾರೆಂಬುದು ಖಚಿತವಾಗಿ ತಿಳಿಯದು. ಅಂದಿನ ವೀರಶೈವ ಮತಕ್ಕೂ ಇತರ ಶೈವ ಮತ ಶಾಖೆಗಳಿಗೂ ಇದ್ದ ಸಂಬಂಧದ ಸ್ವರೂಪವೆಂತಹುದೆಂಬುದಿನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಲ್ಲ. ಹುಟ್ಟಿನಿಂದ ವೀರಶೈವರಲ್ಲದ ಅನೇಕರು ವೀರಶೈವ ವಚನಕಾರರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಒಳಗಾಗಿ ವಚನಗಳನ್ನು ರಚಿಸಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಒಂದು ವಾಙ್ಮಯ ಪ್ರಕಾರವು ಒಂದು ಮತದಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದರೂ ಇತರರು ಅದನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿರಬಾರದೆಂದೇನೂ ಇಲ್ಲವಲ್ಲ ! ಸಿದ್ಧರಾಮನು ಶೈವನಾಗಿದ್ದಾಗಲೇ ತನ್ನ ನಡೆನುಡಿಗಳಿಂದ ನಿಜವಾದ ವೀರಶೈವನಾಗಿದ್ದ. ಅವನೇ ಒಂದು ಕಡೆ ಲಿಂಗವಿಲ್ಲದವನನ್ನು ಆ ಒಂದು ಕಾರಣಕ್ಕಾಗಿಯೇ 'ಭವಿ'ಯೆಂದು ಕರೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಭಕ್ತರು "ಬಹಿರಂಗದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗವಿರಹಿತ, ಅಂತರಂಗದಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಲೋಲುಪ್ತ"ರಾಗಿರಲೂ ಸಾಧ್ಯವೆಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದಾನೆ (82). ಈ ಮಾತು ಸಿದ್ಧರಾಮನಿಗೇ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಸಿದ್ಧರಾಮ 'ಶೈವ'ನಾಗಿದ್ದರೂ ಸಾಧಕನಾಗಿ ತನ್ನ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ವಚನ ರೂಪವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದೇ ವಿವೇಕವಾಗಿದೆ.

ಸಾಧನಾವಸ್ಥೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಮಾನಸಿಕ ತೊಳಲಾಟವನ್ನು ಹೇಳುವ ಹಲವು ವಚನಗಳು ಗಮನಾರ್ಹ :

> ಸಂಸಾರವೆಂಬ ರಾಹುವಿನ ಅಣಲೊಳಗೆ ಇದ್ದಹೆನಯ್ಯಾ
> ಆವಾಗ ನುಂಗಿತೆಂದರಿಯೆ, ಆವಾಗ ಉಗುಳಿತೆಂದರಿಯೆನಯ್ಯಾ
> ಅದರ ಬಾಯಿಂದೆನ್ನ ತೆಗೆದು ಕಾಯಯ್ಯಾ
> ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ (25)
> ಕಂಗಳ ಬೇಟೆಯನಾಡುವ ಕಾಮನ ಸಂಗಕ್ಕೆನ್ನ ಸಲ್ಲಿಸದೆ
> ಮಂಗಳಮಯವಪ್ಪ ಉರುತರ ಭಕ್ತಿಯ ಸಂಗಕ್ಕೆನ್ನ ಸಲ್ಲಿಸಯ್ಯಾ
> ಅನಂಗವಿದಾರಣ ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ (51)

"ಕಾಮಸಂಗವಳಿದು ನಿಷ್ಕಾಮಸಂಗಕ್ಕೆಳಸುವೆನವ್ವಾ" (637) ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯ ಮನಸ್ಸಿನ ಬಹುದೊಡ್ಡ ಸಮಸ್ಯೆಯಾದ, ದೈವ

ಸಾಕ್ಷಾತ್ಕಾರದ ಸಾಧನೆಗೆ ತೀವ್ರ ತಡೆಯೂ ಆಗಬಹುದಾದ 'ಕಾಮ'ದಿಂದ ಬಿಡುಗಡೆ ಹೊಂದಿ ಲೌಕಿಕ ಕಾಮವನ್ನು ನಿಷ್ಕಲ್ಮಷ ದೈವೀಪ್ರೇಮವನ್ನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಲು ಅವನು ನಡೆಸಿದ ಮಾನಸಿಕ ಹೋರಾಟ, ಆ ಹೋರಾಟದಲ್ಲಿ ಅವನು ದೈವೀ ಕರುಣೆಯನ್ನು ಹಾರೈಸಿದುದು ರೂಪುಗೊಂಡಿವೆ.

ಈ ಸಾಧನ ಸ್ಥಿತಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಅವನು ತನ್ನ ಇಷ್ಟ ದೈವವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಅನುಭವಿಸಿ ಸಿದ್ಧಪುರುಷನಾದ. ಈ ಅನುಭವವನ್ನು ಅವನ ಅನೇಕ ವಚನಗಳು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿವೆ.

ಎನ್ನ ತನು ಕರಗಿ, ಎನ್ನ ಮನ ಕರಗಿ,
ಕೊರಗಿದ ದುಃಖವಿದಾರದಯ್ಯಾ ?
ಅಯ್ಯಾ ಅಯ್ಯಾ ಎಂದಳುವ ಅಕ್ಕೆ ಇದಾರದಯ್ಯಾ ?
ಮಜಿಹೆಂಬ ಕೂಸಿಂಗೆ ಗುರಿಮಾಡಿದವರಾರಯ್ಯಾ ?
ಆಹಾ ಎಂಬ ಧ್ವನಿಯ ಕೇಳಲಾರದೆ,
ಕಂಡು ಕರುಣದಿಂದ ಶಿರವ ಹಿಡಿದೆತ್ತಿ
ಎನ್ನ ಕಣ್ಣ ನೀರ ತೊಡೆದನು, ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನನು (150)

ಶಿವನ ದರ್ಶನ ಕಣ್ಣ ನೀರನ್ನು ಇಂಗಿಸಿತು. "ನನ್ನ ಕಣ್ಣ ನೀರು ನಿನ್ನ ಕಣ್ಣ ತಾಗಲೋ" ಎಂಬ ಹಿಂದಿನ ಮಾತಿನೊಡನೆ, ಈ ವಚನದ "ಎನ್ನ ಕಣ್ಣ ನೀರ ತೊಡೆದನು" ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಹೋಲಿಸಬಹುದು.

3

ಅಲ್ಲಮ ಬಂದು ಸಿದ್ಧರಾಮನನ್ನು ಕಾಣುವ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಹೆಸರು ಹತ್ತು ದಿಕ್ಕಿಗೆ ಹಬ್ಬಿದ್ದಿತು. ಅವನು ದೀನ ದಲಿತರಿಗಾಗಿ ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದ ಸಮಾಜ ಕಲ್ಯಾಣ ಕಾರ್ಯಗಳು ಎಲ್ಲರ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದಿದ್ದವು. ಅವನು ಆ ಕಾಲದ ಒಬ್ಬ ಪ್ರಭಾವ ಶಾಲಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯೂ ಭಕ್ತವರೇಣ್ಯನೂ ಆಗಿದ್ದ. ಅವನು ಅಲ್ಲಮನ ಲಕ್ಷ್ಯಕ್ಕೆ ಬಂದುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಮ ತನ್ನ ಭಾರತ ಸಂಚಾರದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಸೊನ್ನಲಿಗೆಗೆ ಏಕೆ ಬಂದನೆಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಂದು ಉತ್ತರ ಮಾತ್ರ ಸಾಧ್ಯ ; ಅವನು ಸಾಧಕರನ್ನು ಕಂಡು ಅವರನ್ನು ಅವರ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಸಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುವುದು ಅವನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿತ್ತು. ಅಂದಿನ ವೀರಶೈವ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಳವಳಿಗೆ ಸಿದ್ಧರಾಮನನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ಚಳವಳಿಗೆ ಅಪಾರ ಶಕ್ತಿಸಂಚಯನ ಮಾಡಿ ಕೊಡುವುದೂ ಅಲ್ಲಮನ ಉದ್ದೇಶವಾಗಿರಬಹುದು. ಅಲ್ಲಮ ಬಂದು ಕಾಣುವ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಭಕ್ತಿ ಸಾಧನೆ ಒಂದು ಹಂತಕ್ಕೆ ಬಂದು ಮುಟ್ಟಿದ್ದಿತು. ಅವನ ಅನುಭಾವ ಜೀವನ ಒಂದು ನೆಲೆಗೆ ತಲುಪಿದ್ದಿತು. ಬಹಿರಂಗ ಕ್ರಿಯೆಗಳಲ್ಲಿ

ನಿರತನಾಗಿದ್ದ ಸಿದ್ಧರಾಮನನ್ನು ಅಲ್ಲಮ ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ದನೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ಮೈಮೇಲೆ ಇಷ್ಟಲಿಂಗವಿಲ್ಲದಿರುವ ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲವರು ಆಕ್ಷೇಪವೆತ್ತಿದ ರೆಂದೂ, ಶಿವನನ್ನು ಕಂಡಿರುವ ಸಿದ್ಧರಾಮನಂತಹ ಯೋಗಿಗಳಿಗೆ ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆಯ ಅಗತ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಅಲ್ಲಮ ವಾದಿಸಿದಾಗ ಉಳಿದವರೆಲ್ಲ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡರೆಂದೂ ಮೊದಲನೆಯ ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಆದರೆ, ಅಂತಹ ವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಲಿಂಗ ಧಾರಣೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ಉಳಿದವರೆಲ್ಲ ಹಠ ಹಿಡಿದದ್ದರಿಂದ, ಸಿದ್ಧರಾಮನಿಗೆ ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನಿಂದ ದೀಕ್ಷೋಪದೇಶವಾಯಿತೆಂದು ಕೊನೆಯ ಮೂರು ಶೂನ್ಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಅಂತಹ ದೀಕ್ಷೆ ನಡೆದುದು ಒಂದು ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿ ಎಂದು ಈಗ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಪ್ಪಿತವಾಗಿದೆ. ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆಯು ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಗೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಲಿ ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಿಂತ ಆ ವ್ಯಕ್ತಿಯನ್ನು ವೀರಶೈವ ಮತದೊಳಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಾವರಲಿಂಗಾರಾಧಕನಾಗಿಯೇ ಸಾಧನೆ ಮಾಡಿ ಅನುಭಾವಿ ಸ್ಥಿತಿಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಿದ್ದ ಅವನಿಗೆ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕವಾಗಿ ಲಿಂಗಧಾರಣ ಸಂಸ್ಕಾರದ ಅಗತ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಧಾರ್ಮಿಕ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಿಂತಿದ್ದ ಅಲ್ಲಮ ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದು ತೀರ ಸಹಜ. ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಅಲ್ಲಮರಲ್ಲ ತಾನೇ! ಅಲ್ಲದೆ, ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಆಧ್ಯಾತ್ಮಿಕ ಸಾಧನೆಯಷ್ಟೇ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಮತದ ಪ್ರಸಾರ ಮತ್ತು ಜನ ಪ್ರಿಯತೆ. ಇದು ವ್ಯಾವಹಾರಿಕ ದೃಷ್ಟಿ, ಲೌಕಿಕ ದೃಷ್ಟಿ. ಮಠವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ಶಿಷ್ಯ ಕೋಟಿಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಸಮಾಜದ ಮೇಲೆ ನಿಯಂತ್ರಣವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದ ಸಿದ್ಧರಾಮನನ್ನು ತಮ್ಮ ಮತಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅಂದಿನ ನಾಯಕರು ಆತುರ ರಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅವನೊಬ್ಬನ ಪ್ರವೇಶದಿಂದ ವೀರಶೈವ ಆಂದೋಲನಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯೂ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೂ ಲಭಿಸಿದವು. ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆಗೆ ಇದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಲೆಯನ್ನು ನಾವು ಕೊಡ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಪಡೆದ ಬಳಿಕ ಸಿದ್ಧರಾಮ ಬರೆದ ಹಲವು ವಚನಗಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಕೇವಲ 'ಶೈವ'ನಾಗಿದ್ದವನು ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆ ಪಡೆದು 'ವೀರಶೈವ'ನಾದ ಬಳಿಕ ಅವನ ಮೂಲ ಸತ್ವವಾದ ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸವೂ ಆಗಲಿಲ್ಲ. ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನ ಬಾಹ್ಯ ಆಚರಣೆ ಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳಾದವು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಅವನು ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡದ್ದರಿಂದ ದೇವಾಲಯದ ಸ್ಥಾವರ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಅರ್ಚಿಸುವಂತಿರಲಿಲ್ಲ. ತನ್ನ ಹಿಂದಿನ ಜೀವನ, ಕೆರೆ ಕಟ್ಟೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಸಿದ್ದು, ಯಾಗಗಳನ್ನು ನಡೆಸಿದ್ದು ಇವುಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೇ ನಾಚಿಕೆಯಾಗಿ

ಬಿಟ್ಟಿದೆ. ಆ ಜೀವನವೆಲ್ಲ ವ್ಯರ್ಥವೆಂದೂ ಒಂದು ದುಃಸ್ವಪ್ನವೆಂದೂ ಅವನು ಭಾವಿಸಿರುವಂತಿದೆ. "ಲಿಂಗಾಂಗೀ ಪರಮಶುಚಿಃ ಎಂಬ ಸಾಮವೇದಶಾಖೆ ಸಮನಿಸಿತ್ತಯ್ಯಾ. ಮುನ್ನ ಮಾಡಿದ್ದೇ ಮಾಡಿದೆ. ಹೋಮವನಿನ್ನು ಮಾಡಿದಡೆ ತಲೆ ದಂಡ" (612) ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ನೋಡಬೇಕು ತನ್ನ ಶಿಷ್ಯರು ಕೆರೆಯನ್ನು ಅಗೆದು ತಮ್ಮ ಎಲುಬನ್ನು ಕರಗಿಸಿಕೊಂಡರೇ ಹೊರತು ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕರಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಿಲ್ಲ ಎಂಬ ಕೊರಗೂ ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. "ಕೆಱೆಯನಗುಳಿ ಗುಡ್ಡರು ತಮ್ಮೆಲುವ ಸಣ್ಣಿಸಿಕೊಂಡರಲ್ಲದೆ ತಮ್ಮ ಮನದ ಮಱವೆಯನಗಿದು ಸಣ್ಣಿಸಲಿಲ್ಲ...." (604). ಹಿಂದೆ ಕೆರೆ ಬಾವಿ ಹೂದೋಟ ಚೌಕ ಚತ್ರಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಸಿದ್ದನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅವನಿಗೆ ಸಂತೋಷವಿಲ್ಲ (424). ಅವನು ಒಂದು ವಚನ್ನದಲ್ಲಂತೂ, ತಾನು ಇಷ್ಟಲಿಂಗವನ್ನು ಧರಿಸಲಿರುವುದರಿಂದ ದೇವಾಲಯದ ಶಿವಲಿಂಗವನ್ನು ಪೂಜಿಸಲಾರೆನೆಂದು ಹೇಳಿ, ಆ ಶಿವಲಿಂಗಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬನನ್ನು ಅರ್ಚಕನನ್ನಾಗಿ ನೇಮಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸೂಚನೆ ಕೂಡ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ.

ಎಲ್ಲ ಪ್ರಮಥರು ಲಿಂಗವ ಧರಿಸುತ್ತಿರಲು
ನಾನೇನು ಒಲ್ಲೆನೆಂಬುದು ಕರ್ಮದ ಬಲೆಯೊ, ಮಾಯದ ಬಲೆಯೊ?
ಎಲೆ ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿನಾಥಯ್ಯಾ, ನಾ ಧರಿಸಿಕೊಂಬುವೆ ಲಿಂಗವ,
ನೀ ಕರೆಸಿಕೊಂಬುವನಾಗು ಮತ್ತೊರ್ವನ ನಿನ್ನ ಪೂಜೆಗೆ ;
ನಾ ನಿನ್ನವನಲ್ಲ ಎಲೆ ದೇವಾ (189)

"ನಾ ಯೋಗಿಯಾದಡೇನು, ಮನವೊಲಿದು ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣ ಲಿಂಗವ ಕೊಡದನ್ನಕ್ಕ"– ಯೋಗಮಾರ್ಗವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಿ ಭಕ್ತಿಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಬಂದುದರ ಕುರುಹು ಇದು.

ಕೆಱೆಯಲ್ಲಿಯ ತೀರ್ಥ, ಮನದಲ್ಲಿಯ ಸರ್ವಜೀವದಯಾಪರತ್ವ
ಮೈದೆಗೆದಡೆ ನಿಮ್ಮ ಪಾದಸಾಕ್ಷಿ, ಎನ್ನ ಮನಸ್ಸಾಕ್ಷಿ
ನಮ್ಮೀರ್ವರ ಮುಂದೆ ಕೇದಾರ ಗುರುಗಳೆ ಸಾಕ್ಷಿ
ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ (309)

ಎಲ್ಲ ಜೀವಿಗಳಲ್ಲಿಯೂ, ಮನುಷ್ಯ ಪ್ರಾಣಿ ಕ್ರಿಮಿ ಕೀಟವೆಂಬ ಭೇದವಿಲ್ಲದೆ ಎಲ್ಲರಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ದಯೆಯನ್ನು ತನ್ನ ಜೀವನದ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಪರಿಪಾಲಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದ ಸಿದ್ಧರಾಮ. ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನಿಂದ ಇಷ್ಟಲಿಂಗವನ್ನು ಪಡೆದು ತನ್ನ ಸಮಾಜ ಕಾರ್ಯಗಳಿಗೆ ಅವನು ವಿರಾಮ ಹಾಕಿರಲಾರ. ಏಕೆಂದರೆ, ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮವು ಎಂದೂ ನಿಷ್ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನೂ ಸನ್ಯಾಸವನ್ನೂ ಬೋಧಿಸಿಲ್ಲ.

ಸಿದ್ಧರಾಮನ ವಚನಗಳ ಮೇಲೆ ಬಸವನ ಪ್ರಭಾವ ಅಪರಿಮಿತ. ಅವನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಜ್ಜೆ ಹೆಜ್ಜೆಗೆ ಬಸವಣ್ಣನ ವಚನಗಳ ಭಾಷೆ, ಉಕ್ತಿಗಳು, ಪ್ರತಿಮೆಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ.

ಆತನ ಸುಖದುಃಖವೀತಗೇನು ?
ಈತನ ಸುಖದುಃಖವಾತಗೇನು ?
ನಿಮ್ಮ ನಿಮ್ಮ ಮನವ ಸಂತೈಸಿಕೊಳ್ಳಿ
ನಿಮ್ಮ ನಿಮ್ಮ ಅಱಿವ ಸಂತೈಸಿಕೊಳ್ಳಿ
ರಂಭೆ ಎಂದಡೆ ನಿನ್ನಂಗನೆಯಾಗಲಿಲ್ಲವು
ಒಂದಿನ ಸ್ವಪ್ನದಲ್ಲಾದಡು ರತಿಸಲಿಲ್ಲ ನೋಡಾ
ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಾ (89)
('ರತಿಸು' ಎಂಬ ಹೊಸ ಕ್ರಿಯಾರೂಪದ ಸೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.)

ಸಂಸಾರವೆಂಬ ರಾಹುವಿನ ಆಣಲೊಳಗೆ ಇದ್ದಹೆನಯ್ಯಾ,
ಆವಾಗ ನುಂಗಿಹಿತೆಂಬುದನಱಿಯೆ, ಆವಾಗ ಉಗುಳಿಹಿತೆಂದಱಿಯೆ-
ನಯ್ಯಾ,
ಅದರ ಬಾಯಿಂದೆನ್ನ ತೆಗೆದು ಕಾಯಯ್ಯ ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ
ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನ (27)

ಹಸಿವುದೋಱದ ಮುನ್ನ, ತೃಷೆದೋಱದ ಮುನ್ನ,
ವ್ಯಾಧಿವಿಪತ್ತುಗಳು ಬಂದಡಸದ ಮುನ್ನ
ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಲಿಂಗವ ಪೂಜಿಸೋ ಮುನ್ನ ಮುನ್ನ(133)

ವೇದ ಪ್ರಿಯನಲ್ಲಯ್ಯಾ ನೀನು, ಶಾಸ್ತ್ರ ಪ್ರಿಯನಲ್ಲಯ್ಯಾ ನೀನು;
ನಾದಪ್ರಿಯನಲ್ಲಯ್ಯಾ ನೀನು, ಸ್ತೋತ್ರಪ್ರಿಯನಲ್ಲಯ್ಯಾ ನೀನು;
ಯುಕ್ತಿಪ್ರಿಯನಲ್ಲಯ್ಯಾ ನೀನು, ಮುಕ್ತಿಪ್ರಿಯನಲ್ಲಯ್ಯಾ ನೀನು,
ಇವೆಲ್ಲಕ್ಕೆ ಅಸಾಧ್ಯ ಕಂಡಯ್ಯಾ ನೀನು,
ಭಕ್ತಿಪ್ರಿಯನೆಂದು ನಂಬಿದಡೆ ಮಱೆವೊಕ್ಕೆ ಕಾಯಯ್ಯಾ ನೀನು
ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಯ್ಯಾ (352)

ಇವು ಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರ ತೀವ್ರ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧರಾಮ ಒಳಗಾದುದರ ಕುರುಹುಗಳು.

ನಾನು ನಾನೊ, ನೀನು ನೀನೊ,
ಬಸವ ಬಸವಾ

ಮೌನಮುಗ್ಧ ಬಸವ ನೀನೆ
ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿನಾಥಯ್ಯ (396)

ಬಸವನ ಬಗ್ಗೆ ಸಿದ್ಧರಾಮನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವ ಅಪಾರ ಪ್ರಶಂಸೆಯ ರೀತಿ ಇದು. ಬಸವನನ್ನು "ಮೌನಮುಗ್ಧ"ನೆಂದು ಕರೆದಿರುವ ರೀತಿ ಅಪೂರ್ವವಾದುದು.

ಸಿದ್ಧರಾಮ ಮುಂದೆ ತನ್ನ ಸರ್ವಜೀವದಯಾಪರತ್ವದ ಬದುಕನ್ನು ಸಾಗಿಸುತ್ತ, ವೀರಶೈವ ಚಳವಳಿಯ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರಸಾರಕನೂ ಆದ. "ಚತುರ್ವರ್ಣಿಯಾದಡೇನು, ಚತುರ್ವರ್ಣಾತೀತನೆ ವೀರಶೈವ ನೋಡಾ" (450), "ಕುಲದಲ್ಲಿ ಶೂದ್ರನಾದಡೇನು ಮನದಲ್ಲಿ ಮಹಾದೇವ ನೆಲೆಗೊಂಡವನೆ ವೀರಶೈವ ನೋಡಾ" (517), "ರಸದಂತೆ ಭಕ್ತ, ರುಚಿಯಂತೆ ಜಂಗಮ" (387) ಇಂತಹ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಅವನು ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ ಮತ್ತು ಆಂದೋಲನಗಳ ಒಬ್ಬ ವಕ್ತಾರನಾಗಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ವಚನವೇ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವಾಙ್ಮಯ.

ಎಮ್ಮ ವಚನದೊಂದು ಪಾರಾಯಣಕ್ಕೆ
ವ್ಯಾಸನದೊಂದು ಪುರಾಣ ಸಮ ಬಾರದಯ್ಯಾ
ಎಮ್ಮ ವಚನದ ನೂಱಿಪ್ಪತ್ತೆಂಟಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ
ಶತರುದ್ರೀಯ ಯಾಗ ಸಮ ಬಾರದಯ್ಯಾ
ಎಮ್ಮ ವಚನದ ಸಾಸಿರ ಪಾರಾಯಣಕ್ಕೆ
ಗಾಯತ್ರೀ ಲಕ್ಷ ಜಪ ಸಮ ಬಾರದಯ್ಯಾ
ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿಕಾರ್ಜುನಾ (856)

'ವಚನ'ಗಳನ್ನು ಬಗೆಯದೆ, ಹಳೆಯ ರೀತಿಯ ಅಲಂಕಾರಿಕ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವವರನ್ನು ಖಂಡಿಸಿದ್ದಾನೆ (107). ಮಧುವಯ್ಯನು ಬ್ರಾಹ್ಮಣನಾಗಿದ್ದರೂ ಹರಳಯ್ಯನು ಚಂಡಾಲನಾಗಿದ್ದರೂ ಅವರ ಸ್ನೇಹ ಬಾಂಧವ್ಯಗಳಿಗೆ ಊನ ಬರಲಿಲ್ಲ; ಹೀಗಿರುವಾಗ "ಕುಲದಿಂದಧಿಕವೆಂದು ಹೋರಾಡು"ವುದು ವ್ಯರ್ಥವೆಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಒಂದೆಡೆ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದಾನೆ (519). ಸಾಮಾಜಿಕ ಸೇವಾ ಕಾರ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ತನ್ನನ್ನು ತೊಡಗಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಸಿದ್ಧರಾಮನು ಕಲ್ಯಾಣದ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದ ಮೇಲು ಕೀಳುಗಳಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳತ್ತ ಕೂಡ ತನ್ನ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಹರಿಸುವಂತಾದುದು ಅವನಲ್ಲಿ ಕಾಣುವ ಒಂದು ಮಹತ್ವದ ಬೆಳವಣಿಗೆ. ಲಿಂಗಧಾರಣೆಯಿಂದ ಅವನು ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಮಾಜ ಕಾರ್ಯಕರ್ತನಾದನು. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ, ಅವನು ಧರಿಸಿದ ಲಿಂಗ ಅಲ್ಲ; ಅವನು ಸಂಪರ್ಕ ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಮತ್ತು ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚಿಂತನೆ.

4

ಸಿದ್ಧರಾಮನ 'ತ್ರಿವಿಧಿ'ಗಳು ಅವನ ವಚನಗಳಂತೆಯೇ ಸುಂದರವಾಗಿವೆ ಮತ್ತು ಅವನ ಅಂತರಂಗದ ಚಲನವಲನ ಚಿಳವಣಿಗೆಗಳನ್ನು ಅಷ್ಟೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಮೂಡಿಸಿಕೊಂಡಿವೆ. ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ :

ನೊಂದೆ ಸಂಸಾರದೊಳು, ನೊಂದೆನೋ ಸತಿಯರೊಳು
ಕಂದಿ ಕುಂದಿದೆ ನಿನ್ನನಱಿಯದಯ್ಯಾ
ಬೆಂದ ಸಂಸಾರವನು ಪರಿಹರಿಸಿ ಶಿವಭಕ್ತಿ
ಯಂದವನು ತೋಱಯ್ಯ ಯೋಗಿನಾಥ ||

ಆಶೆಯೆಂಬುವ ಪಾಶ ಮೋಸವನೆ ಮಾಡಿತ್ತು
ಈಶನ ವೇಷವನು ಧರಿಸಿ ಏನು ?
ಭಾಸ್ಕರ ಕೋಟಿ ಪ್ರಕಾಶನೇ ಕರುಣಿಸೈ
ವೇಷದ ಹೊಲಬನು ಯೋಗಿನಾಥಾ ||

ಕರುಣಾಕರನೆ ಎನ್ನ ದೆಸೆಗೆಟ್ಟ ಪಶುವನ್ನು
ಹಸಗೆಡಿಪುದುಚಿತವೆ ನಿನಗೆ ಹೇಳಾ ?
ಸಕಲಸಾನಂದನೆ ಆನಂದರೂಪನೆ ||
ವಿಕಳನನು ಮಾಣಿಸೈ ಯೋಗಿನಾಥಾ ||

"ಸಂಕೀರ್ಣ ತ್ರಿವಿಧಿ", "ಬಸವಸ್ತೋತ್ರದ ತ್ರಿವಿಧಿ", "ಮಿಶ್ರಸ್ತೋತ್ರದ ತ್ರಿವಿಧಿ", "ಅಷ್ಟಾವರಣ ತ್ರಿವಿಧಿ"ಗಳನ್ನು ಸಿದ್ಧರಾಮನು ಕಲ್ಯಾಣಕ್ಕೆ ಬಂದು ಶಿವ ಶರಣರ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಪಡೆದು, ಚನ್ನಬಸವಣ್ಣನಿಂದ ಲಿಂಗದೀಕ್ಷೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದ ಮೇಲೆ ಬರೆದಿರಬೇಕೆಂಬ ಡಾ. ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ (ಶ್ರೀ ಸಿದ್ಧ ರಾಮೇಶ್ವರ ವಚನಗಳು, ಪೀಠಿಕೆ ಪು. 22) ಸರಿಯಾಗಿದೆ.

ಕಕ್ಕಯ್ಯ ನಿಜಲಿಂಗಚಿಕ್ಕಯ್ಯ ಜೊಕ್ಕಸದ
ಚಿಕ್ಕಯ್ಯ ನುಲಿಯ ಚಂದಯ್ಯ ಶರಣು
ಒಕ್ಕಲಿಗ ಮುದ್ದಯ್ಯ ರಕ್ಕಸಬ್ರಹ್ಮಯ್ಯ ಘನ
ಚಿಕ್ಕ ಮಾದಣ್ಣ ಶರಣು ಯೋಗಿನಾಥ ||

ನಮ್ಮಪ್ಪ ಬಸವಣ್ಣ ಎಮ್ಮವ್ವೆ ನೀಲಮ್ಮ
ಎಮ್ಮಯ್ಯ ಪ್ರಭುರಾಯ ಚನ್ನಬಸವ
ಇನ್ನುಳಿದ ಶರಣರ ಚರಣಕ್ಕೆ ಶರಣೆಂದು
ಧನ್ಯನಾದೆನು ಗುರುವೆಯೋಗಿನಾಥ ||

ಎಮ್ಮಮ್ಮ ಮಹದೇವಿ ಎಮ್ಮಯ್ಯ ಅಜಗಣ್ಣ
ಎಮ್ಮೊಡೆಯ ಮಡಿವಾಳ ಮೋಳಿಗಯ್ಯ
ಇನ್ನುಳಿದ ಶರಣರ ಚರಣಕ್ಕೆ ಶರಣೆಂದು
ಧನ್ಯನಾದೆನು ಗುರುವೆ ಯೋಗಿನಾಥ ||

ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ತ್ರಿವಿಧಿಗಳಲ್ಲಿ ಆತನ ಸಮಕಾಲೀನರಾದ ಹಲವು ಶರಣರನ್ನು ಅನನ್ಯ ಶ್ರದ್ಧೆಯಿಂದ ಸ್ಮರಿಸಿದ್ದಾನೆ.

ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಸಾಧನೆಯ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಯಸುವವರು ಆತನ ವಚನಗಳಂತೆಯೇ ಆತನ "ತ್ರಿವಿಧಿ"ಗಳನ್ನೂ ಅವಶ್ಯ ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು.

ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ಹರಿಹರ ಮತ್ತು ಚಾಮರಸರ ವಾಸಸ್ಥಾನಗಳ ಶೋಧ

ಹರಿಹರನ ಮನೆಯು ನಿವೇಶನ

ಹರಿಹರ ಕವಿಯ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1220) ಬದುಕಿನ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳಾದರೂ ನಮಗೆ ಇಂದು ತಿಳಿದಿದ್ದರೆ ಅದು ರಾಘವಾಂಕನ ಅಲಭ್ಯ ಕೃತಿ 'ಹರಿಹರ ಮಹತ್ವ'ದಿಂದ. ರಾಘವಾಂಕನ ಬಗ್ಗೆ ಕೃತಿ ರಚನೆ ಮಾಡಿರುವ ಚಿಕ್ಕನಂಜೇಶನು ಆ ಕವಿಯ ಜೀವನ ಚರಿತ್ರೆಯ ಜೊತೆ ಅವನ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿಗಳ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ರಾಘವಾಂಕನ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯ, ಸೋಮನಾಥ ಚಾರಿತ್ರ, ಸಿದ್ಧರಾಮ ಚಾರಿತ್ರ, ವೀರೇಶ ಚರಿತೆಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಅಚ್ಚೂ ಆಗಿವೆ : ಈ ಮೂಲ ಕೃತಿಗಳ ಜೊತೆ ಚಿಕ್ಕನಂಜೇಶನು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಸಾರಾಂಶಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಚಿಕ್ಕನಂಜೇಶನ ಪ್ರಾಮಾಣಿಕತೆ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ ; ಎಲ್ಲೋ ಕೆಲವು ಚಿಕ್ಕ ಅಪ್ರಮುಖ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಚಿಕ್ಕ ನಂಜೇಶ ರಾಘವಾಂಕನ ಕೃತಿಗಳ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. 'ಹರಿಹರ ಮಹತ್ವ'ವನ್ನು ರಾಘವಾಂಕ ಬರೆದನೆಂಬುದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಖಚಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಚಿಕ್ಕ ನಂಜೇಶ ಆ ಅಲಭ್ಯ ಕೃತಿಯ ಸಾರಾಂಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲವಕಾಶವಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಅಲ್ಲಿ ಬಂದಿರುವ ಹರಿಹರ ಕವಿಯ ಜೀವಿತದ ವಿವರಗಳು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಬಹು ಹತ್ತಿರದವು ಎಂದು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಹರಿಹರ ಕವಿಯ ಸೋದರಳಿಯ ರಾಘವಾಂಕನೆಂಬುದನ್ನು ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಂಡರೆ, ಆ ವಿವರಗಳ ಐತಿಹಾಸಿಕತ್ವದ ಬಗ್ಗೆ ಸಂದೇಹಗಳು ಮರೆಯಾಗುತ್ತವೆ.

ಚಿಕ್ಕನಂಜೇಶನಲ್ಲಿ ('ಹರಿಹರ ಮಹತ್ವ'ದ ಸಾರಾಂಶದಲ್ಲಿ) ಬಂದಿರುವ ಕೆಲವು ವಿವರಗಳು ಹೀಗಿವೆ—ದೋರಸಮುದ್ರದಿಂದ (ಹಳೇಬೀಡಿನಿಂದ) ಹೊರಟ ಹರಿಹರ ಕವಿಯು ಹರಿಹರ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಮೂಲಕ ಹೊರಟು ಹಂಪೆಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಅವನು ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ವಾಸವಾಗಿರಲು ಅಲ್ಲಿನ ಅರ್ಚಕರು ನಾಗನಾಥ ದೇವಾಲಯದ ಮುಂದಿನ 'ವಾಹನಗೃಹ'ವನ್ನು ಖಾಲಿ ಮಾಡಿಸಿ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಅಲ್ಲಿ ಅವನು ವಾಸವಾಗಿರುವಾಗ ಒಮ್ಮೆ ತಮಿಳುನಾಡಿನ ದೇವದಾಸಿಯೊಬ್ಬಳು ಅವನನ್ನು ಭೇಟಿಯಾಗಲು ಬರುತ್ತಾಳೆ. ಆಕೆ ಹರಿಹರ ಕವಿಯನ್ನು ಅವನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಮಾತನಾಡಿಸಿದ

ಪ್ರಸಂಗದ ವರ್ಣನೆ ನೋಡಿದರೆ ಅವನ ಮನೆ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯದ ತೀರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಇತ್ತೆಂದು ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ.

ಈಗ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯದಿಂದ ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಯ ಕಡೆ ಹೋಗುವ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ, ಗೋಪುರದ ಹೊರಗೆ ಎಡಕ್ಕೆ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಕಾಲದ, ಹರಿಹರನಿಗಿಂತ ಹಿಂದಿನ ದೇವಾಲಯಗಳಿವೆ. ಬಲಕ್ಕೆ ಮನ್ಮಥ ಕುಂಡವೆಂಬ ಕೊಳವಿದೆ. ಆ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಈಗ "ನಾಗಸಂಪೇಶ್ವರ" ಎಂದು ಹೊಸ ಅಕ್ಷರಗಳಲ್ಲಿ ಬರೆದು ತೋರಿಸಿರುವ ದೇವಾಲಯದ ನಿಜವಾದ ಹೆಸರು ಅದರ ನವರಂಗದ ಅಂಚಿನ ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಇರುವ ಶಾಸನದ ಪ್ರಕಾರ "ನಾಗನಾಥೇಶ್ವರ" ಎಂಬುದೇ ಆಗಿದೆ. ಹರಿಹರನಿಗೆ ವಾಸದ ಮನೆಯಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟ ವಾಹನಗೃಹವು (ದೇವರ ಮೆರವಣಿಗೆಯ ನಂದಿ, ನಾಗಗಳಂತಹ ವಿಗ್ರಹಗಳ ಮನೆ) ಈ ನಾಗನಾಥ ದೇವಾಲಯದ ಮುಂದೆಯೇ ಇತ್ತು ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಅವನ ವಾಸದ ಮನೆಯ ನಿವೇಶನವು ಈ ನಾಗನಾಥ ದೇವಾಲಯದ ಮುಂದಿನ ಕೊಳದ ಅಂಚಿನಲ್ಲಿ, ನದಿಗೆ ಹೋಗುವ ದಾರಿಯ ಬಲ ಬದಿಯಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂದು ಗುರುತಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ. ಈಗ ಆ ಜಾಗದಲ್ಲಿ "ಹರಿಹರನ ವಾಸದ ನಿವೇಶನ" ಎಂಬ ನಾಮಫಲಕವನ್ನು ಹಾಕಿ ಪ್ರವಾಸಿಗರಿಗೆ ಅನುಕೂಲ ಮಾಡಿ ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಆ ಕೊಳದ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಹರಿಹರ ಕವಿಗೆ ಪ್ರಿಯವಾದ ಗಿಡ, ಮರ, ಬಳ್ಳಿಗಳ ಸುಂದರ ತೋಟವನ್ನು ಮಾಡಿ ಆ ನಿವೇಶನದಲ್ಲಿ ಸೂಕ್ತ ಸ್ಮಾರಕವನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಚಾಮರಸನ ಆಶ್ರಮ

ಇಮ್ಮಡಿ ದೇವರಾಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ವಿರಕ್ತ ಗುರುಗಳಲ್ಲಿ ಚಾಮರಸನೂ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1430) ಒಬ್ಬ. ಅವನು 'ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ'ಯನ್ನು ಬರೆಯಲು ಹಂಪೆಯ ಉದ್ದಾನ ವೀರಭದ್ರಸ್ವಾಮಿಯು ಕನಸಿನಲ್ಲಿ ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ನೀಡಿದಂತೆ ಕತೆಯಿದೆ. ಚಾಮರಸ ತನ್ನ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು "ಗುರುಗುಹೇಶ್ವರ" ಎಂದು ನೂರಾರು ಕಡೆ ಸ್ಮರಿಸಿದ್ದಾನೆ. "ಗುರುಗುಹೇಶ್ವರ" ಎಂದೊಡನೆ ಚಾಮರಸನ ಹೆಸರೂ 'ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ'ಯೂ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತವೆ.

ಉದ್ದಾನ ವೀರಭದ್ರಸ್ವಾಮಿಯ ದೇವಸ್ಥಾನದ ಬಳಿ, ಅರ್ಧ ಕಿಲೋಮೀಟರ್ ದೂರದಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ಕೋಟೆಯ "ಹಂಪಾದೇವಿಯ ದಿಡ್ಡಿ" ಎಂಬ ಪ್ರವೇಶ ದ್ವಾರವಿದೆ. ಅಲ್ಲೇ ಕೋಟೆಯ ಒಳಭಾಗದಲ್ಲಿನ ಮುರುಕುಮಂಟಪ, ಶಿವಲಿಂಗ, ನಂದಿ, ವೀರಭದ್ರ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಅದೊಂದು ವೀರಶೈವ ಸ್ಥಾನವೆಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಲೇ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ, "ಮತಂಗ ದೇವರ ಕೊತ್ತಳ"ದ ಸಮೀಪ ಬಂಡೆಗಳ ರಾಶಿಯ ಚಿಕ್ಕ ಗುಡ್ಡವಿದೆ. ಆ ಗುಡ್ಡದ ಮೇಲ್ಭಾಗದ ಬಂಡೆಯ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಹದಿನೈದನೇ ಶತಮಾನದ ಒಂದು ಶಾಸನವಿದೆ :

ಶ್ರೀ ಗುರು ಗುಹೇಶ್ವರಾಶ್ರಮವೀ ಗುರುಗಿರಿಯಿಃದಱೊಳಗಿಷ್ಟದೈವ ಧ್ಯಾನೋ|
ದ್ಯೋಗದೊಳಿರ್ಪರ್ಗೆಯ್ದು ವುವಾಗಳ್ ಧರ್ಮಾರ್ಥಕಾಮಮೋಕ್ಷ
ಫಲಂಗಳ್ ||

ಈ ಕಂದಪದ್ಯದ ಪ್ರಕಾರ, ಅದು ಗುರುಗುಹೇಶ್ವರಾಶ್ರಮ ; ಅಲ್ಲಿ ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಯಾರು ಮಾಡುವರೋ ಅವರಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಪುರುಷಾರ್ಥ ಫಲಗಳೂ ಲಭಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ಶಾಸನವಿರುವ ಬಂಡೆಯ ಕೆಳಗೆ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಗುಹೆಯಿದೆ. ಅದೇ ಚಾಮರಸನ ಅನುಷ್ಠಾನದ ಆಶ್ರಮವೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಆ ಗುಹೆಯ ಒಳಗೆ ನೆಲದ ಬಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಮಧ್ಯೆ ಸ್ವಲ್ಪ ಜಾಗ ಬಿಟ್ಟು ಅದರ ಎರಡೂ ಕಡೆ ಎರಡು ಚೌಕಗಳನ್ನು ಕೊರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಆ ಚೌಕಗಳಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಇಷ್ಟಲಿಂಗ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಾಗ ಕೆಳಗೆ ಸುರಿಯುವ ನೀರು ಹರಿದು ಹೋಗಲು ಕಿರುಬೆರಳು ಗಾತ್ರದ ಕಾಲುವೆಯನ್ನು ಕೊರೆಯಲಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಸಣ್ಣ ಊಹೆಯನ್ನು ಮಾಡುವುದಾದರೆ, ಪೂರ್ವಾಭಿಮುಖವಾಗಿರುವ ಚೌಕದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತು ಚಾಮರಸ ತನ್ನ ಕೃತಿಯನ್ನು ರಚಿಸಿದ್ದಿರಬಹುದು.

ಆ ಗುಡ್ಡದ ಕೆಳಗೆ ಗದ್ದೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಬಂಡೆ ಇದೆ. ಆ ಬಂಡೆಯ ಮೇಲೆ ಎರಡು ಕಡೆ "ಶ್ರೀ ಸಂಗನ ಬಸವ" ಎಂಬ ಶಾಸನವೂ ಲಿಂಗ, ನಂದಿಗಳ ರೇಖಾ ಚಿತ್ರವೂ ಉಂಟು ಬಂಡೆಯ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವಲಿಂಗವನ್ನು ಕೆತ್ತಲಾಗಿದೆ.

ಗುರುಗುಹೇಶ್ವರಾಶ್ರಮದ ಮುಂದಿನ ಬಯಲಲ್ಲಿ ಬಂಡೆಗಳ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹಾದು ಹೋಗಲು ಮೆಟ್ಟಲುಗಳನ್ನು ಕೊ:ಯಲಾಗಿದೆ. ನೀರಿಗಾಗಿ ಒಂದು ಹೊಂಡವನ್ನೂ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಭಿಕ್ಷಾಟನ ಮೂರ್ತಿ ಶಿವನ ಬಹು ಸುಂದರ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಅಲ್ಲಿ ನೋಡಬಹುದು. ಶಿವನ ಮತ್ತು ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ಸ್ತ್ರೀ ವಿಗ್ರಹಗಳ ಕೈಗಳಲ್ಲಿ ಭಿಕ್ಷಾಪಾತ್ರೆಗಳಿವೆ. ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ತ್ರಿಶೂಲದ ಕಲ್ಲೂ, ಹಾವು ಸುತ್ತುವರಿದಿರುವ ಪಾದಗಳ ಶಿಲೆಯೂ ಭಗ್ನಗೊಂಡು ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಬಿದ್ದಿವೆ. ಆ ಇಡೀ ಆವರಣದ ಭೂಶೋಧವನ್ನು ಮಾಡಿದರೆ ಚಾಮರಸನೇ ಮೊದಲಾದ ಹಲವು ಕವಿಗಳ ಕುರುಹುಗಳೂ, ಆ ಕಾಲದ ಇತರ ಅವಶೇಷಗಳೂ ದೊರಕುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಆ ನಿವೇಶನಕ್ಕೆ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಭೂಗತವಾಗಿದ್ದ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಅಧಿಕಾರಿಗಳ ಮನೆಗಳನ್ನು ಅಗೆದು ಬಿಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅದರ ಆಚೆ ಕಮಲಮಹಲ್ ಇತ್ಯಾದಿ ಕಟ್ಟಡಗಳಿವೆ.

ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವ ಗುಹೆ/ಮಠಗಳು

ಶಿವತತ್ವಚಿಂತಾಮಣಿ, ರಾಘವಾಂಕ ಚಾರಿತ್ರ, ಪ್ರೌಢರಾಯನ ಕಾವ

ಇವೇ ಮೊದಲಾದವು ಅಂಜನಾದ್ರಿ, ಮತಂಗಾದ್ರಿ, ಹೇಮಕೂಟಾದ್ರಿ, ಮಾಲ್ಯವಂತಾದ್ರಿಗಳ ಮೇಲೆ ಜಂಗಮರು ವಾಸವಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ವರ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಮತಂಗ ಪರ್ವತದ ತುದಿಯ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿ ವೀರಭದ್ರನ ವಿಗ್ರಹವಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಈಗಲೂ ವೀರಶೈವರು ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಅದೊಂದು ಮೂಲತಃ ವೀರಶೈವ ಮಠ. ಹಾಗೆಯೇ ಹೇಮಕೂಟಾಚಲದ ಮೇಲೂ ವೀರಶೈವ ಮಠವಿದ್ದ ಕುರುಹುಗಳಿವೆ. ಮಾಲ್ಯವಂತಪರ್ವತದ ಮೇಲೆ ರಾಮ, ಲಕ್ಷ್ಮಣ, ಸೀತೆಯರ ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ಭವ್ಯ ದೇವಾಲಯವಿದ್ದರೂ, ಅಲ್ಲಿನ ಶಿವಲಿಂಗಗಳು ಅದು ಶೈವ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಜಂಗಮರಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಾಕ್ಷಿಗಳಾಗಿವೆ. ಹುಡುಕಿದರೆ ಅಂಜನಾದ್ರಿಯಲ್ಲೂ ಹದಿನೈದನೆಯ ಶತಮಾನದ ವೀರಶೈವ ಮಠಗಳ ಕುರುಹುಗಳು ದೊರಕಬಹುದು. ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯದ ಹಿಂಬದಿಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಧ ಕಿಲೋಮೀಟರ್ ದೂರದಲ್ಲಿ "ಅರಸರ ಗವಿ" ಎಂಬ ಗುಹೆಯಿದೆ. ಅದರಲ್ಲಿ ಭಗ್ನ ಶಿವಲಿಂಗ, ನಂದಿ ವಿಗ್ರಹಗಳಿವೆ. ಒಳಗೆ ಗೋಡೆ ಕಟ್ಟಿ ಎರಡು ವಾಸದ ಕೋಣೆಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲಾಗಿದೆ. ಆ ಗೋಡೆಗಳ ಮೇಲೆ ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ಸುಂದರ ವರ್ಣಚಿತ್ರಗಳಿವೆ: ಈ ಗುಹೆ ಯಾವನೋ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ವೀರಶೈವ ಗುರುವಿನ ಮಠವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದು. 'ಲಿಂಗಲೀಲಾವಿಲಾಸ ಚಾರಿತ್ರ' ಎಂಬ ವಚನ ಸಂಕಲನ ಗ್ರಂಥದ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತೃ 'ಕಲ್ಲಮಠ'ದ ಪ್ರಭುದೇವನು (ಕ್ರಿ.ಶ. 1430) ವಾಸವಾಗಿದ್ದ ಕಲ್ಲಮಠ ಅದು ಆಗಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಿಗೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಕೊಟ್ಟ ಪ್ರೌಢದೇವರಾಯ (ಇಮ್ಮಡಿ ದೇವರಾಯ) ತನ್ನ ಸಾಧನೆಗಾಗಿ ರೂಪಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಜಾಗ ಅದಾಗಿರಬಹುದು. ಗುಹೆಯ ಮುಂದೆ ಮುಖಮಂಟಪ ಉಂಟು. ಬಂಡೆಗಳ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಹಾವು, ಕಲಶ, ಹನುಮ, ತ್ರಿಶೂಲ, ಕುದುರೆ, ಆನೆಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತಿದೆ. ಕೆಳಗೆ ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ಕಾಲುವೆಯಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ನೀರು ಹರಿಯುತ್ತಿದೆ.

ಹೀಗೆಯೇ ಹುಡುಕಿದರೆ, ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಪಂಡಿತ ವಾಸವಾಗಿದ್ದ ಹಿರೇಮಠದ ಕುರುಹುಗಳು ದೊರಕಬಹುದು. ಶ್ರೀ ಸಿ.ಜಿ.ಎಂ. ಕೊಟ್ರಯ್ಯನವರ ಪ್ರಕಾರ ಉದ್ದಾನ ವೀರಭದ್ರಸ್ವಾಮಿ ದೇವರ ಸಮೀಪದ ಕಾಲುವೆ ಮೇಲಿನ ಒಂದು ಕಟ್ಟಡವು ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಪಂಡಿತನ ಹಿರೇಮಠವಾಗಿದ್ದಿತು. ಹುಡುಕಬೇಕು, ಅಷ್ಟೇ. ಹಂಪೆಯೇನೋ ತನ್ನ ವೀರಶೈವ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲು ಸಿದ್ಧವಿದೆ.

‘ಮನ್ಮಥತೀರ್ಥ’ ಮತ್ತು ಹಂಪೆಯ ಹರಿಹರನ ಹೂದೋಟ : ಒಂದು ಅಭಿಜ್ಞೆ

ಹಿಂದಿನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೂಗಳ ವರ್ಣನೆಯೆಂದರೆ ಪಂಪ ಮತ್ತು ಹರಿಹರರು ನೆನಪಿಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಪಂಪನು ತನ್ನ ‘ಆದಿಪುರಾಣ’ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಭರತ ಚಕ್ರವರ್ತಿಯ ರಾಣಿಯರು ಪುಷ್ಪೋದ್ಯಾನದಲ್ಲಿ ಹೂಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸುತ್ತ ನಲಿಯುವ ಪ್ರಸಂಗದ ವರ್ಣನೆಯಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ಹೂಗಳ ಚೆಲುವನ್ನು ಪ್ರಕೃತಿಯ ಆರಾಧಕನಾಗಿ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಹರಿಹರನು ತನ್ನ ‘ಪುಷ್ಪರಗಳೆ’ಯಲ್ಲಿ ಭಕ್ತನೊಬ್ಬ (ಬಹುಶಃ ತಾನೇ) ನಿತ್ಯವೂ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಹೂದೋಟಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿನ ಹೂಗಳನ್ನು ಬಿಡಿಸಿ ಮಾಲೆ ಮಾಡಿ ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವ ಹಂಪೆಯ ವಿರೂಪಾಕ್ಷಸ್ವಾಮಿಗೆ ಅರ್ಪಿಸಿ ಧನ್ಯನಾಗುವುದನ್ನು ಭಾವುಕತೆಯಿಂದ ಚಿತ್ರಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಕಾವ್ಯವು ಆತ್ಮ ಚರಿತ್ರಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ, ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯದ ಸಮೀಪ ವಿದ್ದ ಹೂದೋಟವೊಂದರ ಕಾವ್ಯಾತ್ಮಕ ವರ್ಣನೆ ಈ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ‘ಪುಷ್ಪರಗಳೆ’ಯ ಹೂದೋಟವು ಕಳೆದ ಏಳು ನೂರು ವರ್ಷಗಳಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಈಗ ಲಭ್ಯವಿರುವ ಕೆಲವು ಸೂಚನೆಗಳಿಂದ ಆ ಹೂದೋಟವು ಎಲ್ಲಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು ಅಭಿಜ್ಞಿಸುವುದು (identify) ಈಗ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿದೆ. ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ಹರಿಹರನು ವಾಸವಾಗಿದ್ದ ಮನೆಯ ನಿವೇಶನವನ್ನು ನಾನು ಈಗಾಗಲೇ ಅಭಿಜ್ಞಿಸಿದ್ದೇನೆ : ಅದು ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯದಿಂದ ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಗೆ ಹೋಗುವ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ, ದೇವಾಲಯದ ಪಕ್ಕದಲ್ಲೇ ಬಲಗಡೆ, ‘ಮನ್ಮಥತೀರ್ಥ’ವೆಂದು ಈಗಿನ ಜನ ಕರೆಯುತ್ತಿರುವ ಕೊಳದ ದಂಡೆಯ ಮೇಲಿತ್ತು. ಆ ಜಾಗದಲ್ಲಿ “ಹರಿಹರನ ವಾಸದ ಮನೆಯ ನಿವೇಶನ”ವೆಂಬ ನಾಮಫಲಕವನ್ನು ಹಾಕಲಾಗಿದೆ.

ಹರಿಹರನ ಹೂದೋಟದ ಅಭಿಜ್ಞೆಯ (identification) ಕತೆ ಆರಂಭ ವಾಗುವುದು ‘ಮನ್ಮಥತೀರ್ಥ’ದ ಅಭಿಜ್ಞೆಯಿಂದ. ಹರಿಹರನ ಕಾಲದ ‘ಪಂಪಾಪುರ’ದ ನಾಲ್ಕು ದಿಕ್ಕಿನ ನಾಲ್ಕು ಗಡಿಗಳನ್ನು ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಗುರುತಿಸಲು ಹೋಗಿ ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ಐದು ದಿನವಿದ್ದು ಆ ಕೆಲಸವನ್ನು ಮುಗಿಸಿದೆ. (ಆ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ‘ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ’ಯ ಕರ್ತೃ ಚಾಮರಸನು ಧ್ಯಾನಕ್ಕೆ

ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ಗುಹೆಯನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿದ್ದೆ). ಹಂಪೆಯ ನನ್ನ ಭೇಟಿಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ನನಗೆ ಸಿದ್ದಜ್ಜ ಎಂಬ ವೃದ್ಧ ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ (ನನಗೂ ಆತನಿಗೂ ಆತ್ಮೀಯತೆ ಬೆಳೆದಿತ್ತು). ಸಿದ್ದಜ್ಜ ಬೇರೆ ಊರಿನವನಾದರೂ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲೇ ಹಂಪೆಗೆ ಬಂದು ನೆಲಸಿ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡುತ್ತ ಮುದುಕನಾದ ಮೇಲೆ ಅಲ್ಲೇ ಯಾವುದೋ ಹೋಟೆಲಿನಲ್ಲಿ ತಿನ್ನುವುದು ಯಾವುದೋ ಕಟ್ಟೆಯ ಮೇಲೆ ಮಲಗುವುದು ಹೀಗೆ ತನ್ನ ಕಾಲವನ್ನು ಕಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಒಬ್ಬ ಮುದುಕ. ಅವನಿಗೆ ಆ ಪರಿಸರದ ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಅಂಗುಲವೂ ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ಅವನು ಹಿಂದೆ ಹಂಪೆಗೆ ಬಂದಾಗ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯದ ಸುತ್ತ ಇದ್ದ ಕಾಡಿನಿಂದ ರಾತ್ರಿ ಹುಲಿ ಚಿರತೆ ಕರಡಿಗಳು ಬಂದು ರಾತ್ರಿ ಅಬ್ಬರಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಕೆಲವು ಅರ್ಚಕರೂ ಕಾವಲುಗಾರರೂ ದೇವಾಲಯದ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲನ್ನು ಮುಚ್ಚಿ ಒಳಗೆ ಕಾಲ ಕಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಅಂದಿನ ದಿನಗಳನ್ನು ಸ್ಮರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದ. ಹರಿಹರನ 'ಪಂಪಾ ಕ್ಷೇತ್ರದ ರಗಳೆ'ಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವ ನಾಲ್ಕು ಗಡಿಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಅವುಗಳ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನೂ ತೆಗೆದದ್ದಾಯಿತು. ಕೊನೆಯ ದಿನ ಆ ರಗಳೆಯಲ್ಲಿ ಹೆಸರಿಸಲಾಗಿರುವ ಎಲ್ಲ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನೂ ತೀರ್ಥಗಳನ್ನೂ ಆಶ್ರಮಗಳನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಲು ಸಿದ್ದಜ್ಜನ ಸಹಾಯವನ್ನು ಪಡೆದೆ. ಆ ಹಿಂದಿನ ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ ಕೆಲವು ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ 'ಮನ್ಮಥತೀರ್ಥ' (ಮನ್ಮಥಕುಂಡ) ಎಂದು ಹೆಸರಿಸಿರುವ ತೀರ್ಥ ಈಗಲೂ ಅದೇ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಜನರಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ–ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯದ ಉತ್ತರ ಬಾಗಿಲಿನ ಬಲಗಡೆ ಇರುವ ಆ ಕೊಳದ ದಡದಲ್ಲೇ ಹರಿಹರನ ವಾಸದ ನಿವೇಶನವಿದ್ದುದು. ಆ ತೀರ್ಥದ ಹೆಸರು ಬರುತ್ತಲೇ, ಸಿದ್ದಜ್ಜ ಸ್ವಲ್ಪ ಆವೇಶ ದಿಂದಲೇ ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ "ಅದು ಮನ್ಮತತೀರ್ತ ಅಲ್ಲ. ಅದು ತಪ್ಪು. ಅದು ಮನ್ಮುಕತೀರ್ತ" ಎಂದ. ನಾವು ಮತ್ತೆ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ "ನನಗೆ ಗೊತ್ತು. ಎಲ್ಲರೂ ಮನ್ಮತತೀರ್ತ ಎಂದು ಕರೆಯುವುದು ತಪ್ಪು. ಅದರ ನಿಜವಾದ ಹೆಸರು ಮನ್ಮುಕೀಕುಂಡ, ಮನ್ಮುಕತೀರ್ತ" ಎಂದ. 'ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಹೊಸದಾಗಿತ್ತು. ಹಾಗೆ ಹೇಳಿದಾಗ, ನನ್ನ ಮುಂದೆ ಕುಳಿತಿದ್ದ ಶ್ರೀ ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ ನನ್ನ ಮುಖವನ್ನು ಅರ್ಥಗರ್ಭಿತವಾಗಿ ನೋಡಿದರು. ಒಬ್ಬ ಅನಾಮಧೇಯ ಅನಕ್ಷರಸ್ಥ ಮುದುಕ ಎಲ್ಲರೂ ಹೇಳುವ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಹೆಸರೇ ತಪ್ಪು ಎಂದು ಹೇಳುತ್ತ, ಅರ್ಥವಾಗದ 'ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥ'ವೇ ಸರಿಯಾದ ಹೆಸರು ಎಂದು ವಾದಿಸುವಲ್ಲಿ ಏನೋ ಔಚಿತ್ಯವಿದೆಯೆಂದು ನಮ್ಮಿಬ್ಬರಿಗೂ ಅನ್ನಿಸಿತು. ಮೌಖಿಕ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಇಂತಹ ಅಂಶಗಳನ್ನು ವಿವೇಕವಿರುವ ಯಾವುದೇ ಇತಿಹಾಸಕಾರನೂ ಉದಾಸೀನಮಾಡಲಾರ.

ಹಂಪೆಯಿಂದ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಬಂದು ಹಂಪೆಯ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸನಗಳನ್ನು

ಪರಿಶೀಲಿಸಲಾರಂಭಿಸಿದಾಗ ನನಗೊಂದು ಆಶ್ಚರ್ಯ ಕಾದಿತ್ತು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1199ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ (ಇದು ಮನ್ಮಥತೀರ್ಥದ ಎದುರಿನ ದೇವಾಲಯದ ಮುಂದಿದೆ)"ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥ"ದ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ (ಸೌತ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಇನ್‌ಸ್ಕ್ರಿಪ್ಷನ್ಸ್, ಸಂಪುಟ IV, 260ನೇ ಶಾಸನ). ಶಾಸನದ ಪ್ರಸ್ತುತ ಭಾಗ ಹೀಗಿದೆ :

"**ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥದಿಂ** ಮೂಡ ಕೋಡಿಯ ಬೆನಕನಿಂ ಬಡಗ ನಾಯಕರ **ದೇವದೋಟದಿಂ** ತೆಂಕಣಡಕೆಯ ತೋಟದೊಳಗೆ ಹೆಗ್ಗಡೆ ರೇಚಯ್ಯಂ ಮಾಡಿಸಿದಿರ್ಮುಡಿ ರಾಚ ಮಲ್ಲೇಶ್ವರದೇವರ್ಗೆ ಒಂದು ಭಾಗಮಂ ಕಳೆದುಳಿದ ತನ್ನೊಭ್ರಾಗದೊಳಗೆ ಚೌಡಯ್ಯಂ ವಿರೂಪಾಕ್ಷದೇವರ್ಗೆ ಅಡಕೆ 4 ಎಲೆ 8 ಹಂಪಾದೇವಿಗೆ ಅಡಕೆ 4 ಎಲೆ 8 ಭೈರವದೇವರಿಗೆ ಅಡಕೆ 2 ಎಲೆ 4 ಮಂ ದೇವಾರ್ಚನೆಗೆ ಪುಪ್ಪ (ಷ್ಪ) ಮುಮಂ ಸಲಿಸಿ...."

ಹರಿಹರನ ಕಾಲದ್ದೇ ಆದ ಮೇಲಿನ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥದ ಹೆಸರನ್ನು ಸಿದ್ದಜ್ಜ ಹೇಳಿ, ಅದೇ ಈಗಿನ ಮನ್ಮಥತೀರ್ಥವೆಂದು ಹೇಳದಿದ್ದರೆ[1] ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥವು ಇನ್ನಾವುದೋ ತೀರ್ಥವೆಂದು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆ ವಿಷಯವನ್ನು ಕೈ ಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು.

'ಮನ್ಮಥತೀರ್ಥ'ವೆಂದರೆ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ ; ಹರಿಹರನ 'ಗಿರಿಜಾ ಕಲ್ಯಾಣ'ದ ಕತೆಯ ಪ್ರಕಾರ, (ಇದಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಆದಿತ್ಯಪುರಾಣ) ಮನ್ಮಥದಹನವು ನಡೆದುದು ಹಂಪೆಯಲ್ಲೇ. ಆದರೆ, ಶಾಸನೋಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಮೌಖಿಕ ಪರಂಪರೆಗಳು ಆ ತೀರ್ಥದ ನಿಜವಾದ ಹೆಸರು ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥವೆಂಬುದನ್ನು ನಿಸ್ಸಂಶಯವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತವೆ. 'ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥ'ವೆಂಬ ಮಾತು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದರ ಮೂಲರೂಪ ಬಹುಶಃ 'ಶ್ರೀಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥ' (ಶ್ರೀಮತ್+ಮುಖತೀರ್ಥ). ಮುಖತೀರ್ಥವೆಂದರೆ ಮುಖ್ಯವಾದುದು, ಮೊದಲಿನದು ಎಂದರ್ಥ. ಹಂಪೆಯ ತೀರ್ಥಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅದೇ ಮುಖ್ಯವಾದುದು. 'ಶ್ರೀಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥ' ಎಂಬ ರೂಪವನ್ನು 'ಶ್ರೀಮತ್+ಮುಖತೀರ್ಥ' ಎಂದು ಬಿಡಿಸದೆ 'ಶ್ರೀ+ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥ' ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿದುದರ ಫಲವಾಗಿ ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥವೆಂಬ ಸಾಧುವಲ್ಲದ ರೂಪ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿರುವಂತಿದೆ. ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿನ ಒಂದು ಮಠದ ಹೆಸರು 'ಮದ್ದಾನೇಶ್ವರ ಮಠ'. ಅದರ ಹೆಸರು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ ಶ್ರೀಮತ್ ದಾನೇಶ್ವರ ಮಠ

---

1 ಈಚೆಗೆ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯದ ಅರ್ಚಕರೊಬ್ಬರು ಆ ತೀರ್ಥವನ್ನು 'ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥ' ಎಂದು ಕರೆದು, ಅದನ್ನೇ 'ಮನ್ಮಥತೀರ್ಥ' ಎಂದೂ ಹೇಳಿದರು. ಆ ಎರಡು ಹೆಸರುಗಳೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥದವು ಎಂಬುದು ಅವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯವಾಗಿತ್ತು.

(ಶ್ರೀಮುದ್ದಾಪಸೇಶ್ವರ ಪುರ). ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲೇ 'ಅಸುರ' (ದೇವತೆ) ಪದವನ್ನು 'ಅಸು+ರ' (ಪ್ರಾಣಕ್ಕೆ ಒಡೆಯ) ಎಂದು ಬಿಡಿಸದೆ 'ಅ+ಸುರ' ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಬಿಡಿಸಿದ್ದರಿಂದ 'ಸುರ' (=ದೇವತೆ) ಎಂಬ ಹೊಸ ರೂಪ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡು 'ಅಸುರ' ಪದಕ್ಕೆ ರಾಕ್ಷಸ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಬಲ್ಲರು. 'ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥ'ವೆಂಬ ಪದವು ಮೂಲಪದವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಿದುದರ ಫಲವಾಗಿ[2] ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡದ್ದು. ನಾನೇ ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ 'ಶ್ರೀಮದನಾದಿ ಅಗ್ರಹಾರ' ಎಂಬುವದನ್ನು 'ಶ್ರೀಮತ್+ಅನಾದಿ ಅಗ್ರಹಾರ' ಎಂದು ಓದಿಕೊಳ್ಳದೆ 'ಶ್ರೀ+ಮದನಾದಿ ಅಗ್ರಹಾರ' ಎಂದು ಓದಿಕೊಂಡು ಗೊಂದಲಮಾಡಿಕೊಂಡದ್ದುಂಟು.

ಹದಿನೈದನೇ ಶತಮಾನದ ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕವಿಯ 'ವಿರೂಪಾಕ್ಷಾಸ್ಥಾನ ವರ್ಣನ' (ಪಂಪಾಸ್ಥಾನ ವರ್ಣನೆ) ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಮನ್ಮಥ ತೀರ್ಥವು ಪರಮಾತ್ಮನ ಮುಖದಿಂದ ಉದಿಸಿದ ತೀರ್ಥವೆಂಬಂತಹ ವರ್ಣನೆಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗಿವೆ. (ನೋಡಿ "ಪರಮಕಾರುಣ್ಯಕಾಸಾರವೆನಿಪ ಮಹಾದೇವನ ಮುಖಾರವಿಂದದಿಂದೆ ಸಂಜನಿಸಿ ಸನ್ನಿಭಮಾಗಿ ನೆಲೆಗೊಂಡ ಸಕಲ ತೀರ್ಥಕರಂಡಮಾದ ಮನ್ಮಥ ಕುಂಡದಿಂ". ಪಂಪಾಸ್ಥಾನವರ್ಣನಂ, ಸಂ : ಬಿ. ಶಿವಮೂರ್ತಿಶಾಸ್ತ್ರೀ). ಶಿವನ ಮುಖದಿಂದ ('ಶ್ರೀಮತ್‌ಮುಖ' 'ಶ್ರೀಮನ್ಮುಖ') ಹುಟ್ಟಿದ ತೀರ್ಥವೇ 'ಶ್ರೀಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥ' ಅಥವಾ 'ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥ' ಎಂಬ ವಿವರಣೆ ಸಾಧ್ಯ. ಮುಖ ಮಾತಿಗೆ ಪ್ರಧಾನ, ಮುಖ್ಯ ಎಂಬರ್ಥವೂ ಇದೆ. ('ಮುಖ್ಯ' ಪದವೇ ಮುಖದಿಂದ ಬಂದುದು). ಹಂಪೆಯ ತೀರ್ಥಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯವಾದುದು, ಪವಿತ್ರವಾದುದು '(ಶ್ರೀ) ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥ' ಎಂಬರ್ಥವನ್ನೂ ಅದಕ್ಕೆ ಕೊಡಬಹುದು. ಈ ತೀರ್ಥದ ರಚನೆ ವಿಶಿಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ನದಿಯ ದಡದ ಮೇಲೆ ನದಿಯಿಂದ ಮುನ್ನೂರು ಅಡಿ ದೂರವಿರುವ ಈ ಕೊಳವನ್ನು ಒಳ ಕಾಲುವೆಯೊಂದರ ಮೂಲಕ ನದಿಯ ಜೊತೆ ಸೇರಿಸಲಾಗಿದೆ. ತುಂಗಭದ್ರೆ ತುಂಬಿ ಹರಿದಾಗ ನೀರು ಆ ಒಳ ಕಾಲುವೆ ಮೂಲಕ ಹರಿದುಹೋಗಿ ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥವನ್ನು ತುಂಬುತ್ತದೆ. ತೀರ್ಥದ ಹೆಚ್ಚುವರಿ ನೀರು ಹರಿದುಹೋಗಿ ನದಿಯನ್ನು ಸೇರುತ್ತದೆ. 'ಮುಖ' ಮಾತಿಗೆ ಬಾಯಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ, ಆಗ ಬಾಯಿ ಇರುವ ತೀರ್ಥ

---

2 'ಮಧುಗಿರಿ' ಸ್ಥಳನಾಮದ ಮೂಲರೂಪ 'ಮದ್ದಗಿರಿ'. 'ಮದ್ದಗಿರಿ'ಯು 'ಶ್ರೀಮದ್ಗಿರಿ' (ಶ್ರೀಮತ್+ಗಿರಿ) ಪದವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ವಿಭಜಿಸಿದುದರ ಫಲವಿರಬೇಕು. ಶ್ರೀಮದ್ಗಿರಿ—ಶ್ರೀ+ಮದ್ಗಿರಿ ಎಂದಾಗಿ, 'ಮದ್ಗಿರಿ'ಯು 'ಮದ್ದಗಿರಿ' ಆಗಿ, ಹೊಸದಾಗಿ 'ಮಧುಗಿರಿ' ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕೃತ ಆಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದಿರುವಂತಿದೆ.

ಎಂಬ ವಿವರಣೆಯೂ ಸಾಧ್ಯ. ಅದೇನೇ ಇರಲಿ, 'ಮನ್ಮಥತೀರ್ಥ'ದ ಮೂಲ ಹೆಸರು '(ಶ್ರೀ)ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥ'ಎಂಬಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಅನುಮಾನವೂ ಇಲ್ಲ. 'ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥ' ಎಂಬುದು ಅರ್ಥವಾಗದೆ ಗಿರಿಜಾಕಲ್ಯಾಣ ಕತೆಯು ಸಾಹಚರ್ಯದಿಂದ ಜನ ಅದನ್ನು 'ಮನ್ಮಥತೀರ್ಥ' ಎಂದು ಕರೆಯಲಾರಂಭಿಸಿದರು. ಎಂದಿನಿಂದ ಈ ಮಾರ್ಪಾಟು ಬಂತೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ.

ಕ್ರಿ.ಶ. 1199ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ 'ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥ' ಎಂದೇ ಇರುವುದರಿಂದ, ಅದೇ ಕಾಲದ ಹರಿಹರನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಮನ್ಮಥತೀರ್ಥದ' ಮೂಲ ಪಾಠ 'ಮನ್ಮುಖ ತೀರ್ಥ' ಎಂದೇ ಇದ್ದಿರಬೇಕು[3]. ನನಗೇ ಬಿಟ್ಟರೆ, ಅವನ ಕೃತಿಯ ಪಾಠವನ್ನು–ಅದು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಹಾಗೆಂದು ಧೈರ್ಯವಾಗಿ ತಿದ್ದಿ ಬಿಡಲೂ ಸಿದ್ಧ. ಆದರೆ ಹದಿನೈದನೇ ಶತಮಾನದ 'ಶಿವತತ್ವ ಚಿಂತಾಮಣಿ', 'ಪಂಪಾಸ್ಥಾನವರ್ಣನ' ಕೃತಿಗಳ 'ಮನ್ಮಥತೀರ್ಥ' ಪಾಠವನ್ನು ತಿದ್ದುವ ಧೈರ್ಯ ನನಗಿಲ್ಲ.

'ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥ'ದ ಅಭಿಜ್ಞೆಯು ಹರಿಹರನ ಹೂದೋಟದ ಜಾಗವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದೆ. ಹರಿಹರನ 'ಪುಷ್ಪರಗಳೆ'ಯು ಹೂದೋಟವು ಪಲವು ಬಗೆಯ ಮರಗಳನ್ನೂ ಹೂಗಿಡಗಳನ್ನೂ, ಕೊನೆಗೆ ಒಂದು ಕೊಳವನ್ನೂ ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದ ಒಂದು ವಿಶಾಲ ಪ್ರದೇಶವಾಗಿದ್ದು, ಬಹುಶಃ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವರ ಪೂಜೆಗೆಂದೇ ಮೀಸಲಾಗಿದ್ದಿತು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಈ ಲೇಖನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿರುವ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ದಿಕ್ಕುಗಳ ನಿರ್ದೇಶನದ ಭಾಗದ ಉಲ್ಲೇಖ 'ನಾಯಕರ ದೇವದೋಟ' ಎನ್ನುವ ಮಾತು ನಮ್ಮ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1199ರಲ್ಲಿ ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿದ್ದ 'ದೇವದೋಟ'ವನ್ನು ನಿರ್ಮಾಣ ಮಾಡಿದ್ದು ಬಹುಶಃ 'ವಿರೂಪಾಕ್ಷತೀರ್ಥ'ದ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ಕುರುಗೋಡಿನ ದೊರೆಗಳು ನೇಮಿಸಿದ್ದ ನಾಯಕ ಪಾಳೇಗಾರ ಮನೆತನದವರು. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ, ಕ್ರಿ.ಶ. 1199ರಲ್ಲಿ ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಲ್ಲಕುಂದೆನಾಡಲ್ಲಿ

---

3 ಹಂಪೆಯ ಸಿದ್ದಜ್ಜ ಎರಡು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ನಿಧನನಾದ ವಿಷಯ ತಿಳಿಯಿತು. ವಿರೂಪಾಕ್ಷಸ್ವಾಮಿಯ ಬಾಗಿಲ ಕಾವಲುಗಾರನಾಗಿದ್ದಾಗ ಒಮ್ಮೆ ಸಂಗ್ರಹವಾದ ಹಣದಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ರೂಪಾಯಿಗಳನ್ನು ತಾನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ತಾನು ದೇವರಿಗೆ ಎಂದೂ ದ್ರೋಹ ಮಾಡಿಲ್ಲವೆಂದು ಅವನು ಹೇಳಿದ್ದ ಮಾತು ನೆನಪಿದೆ. ತಾನು ಸ್ವಾಮಿಯ ಹತ್ತಿರ ಹೋಗುವುದಾಗಿ ನಂಬಿದ್ದ; ಈಗ ಸ್ವಾಮಿಯ ಹತ್ತಿರ ಅತ ಹೋಗಿದ್ದಾನೆ. 'ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥ' ಪಾಠದ ಕೊಡುಗೆ—ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಸಿದ್ದಜ್ಜ ಕೊಟ್ಟ ಕೊಡುಗೆ. ಈ ಒಟ್ಟು ಲೇಖನ ಅವನ ಪ್ರೀತಿಯ ನೆನಪಿಗೆ ಅಂಕಿತವಾಗಿದೆ.

ಕುರುಗೋಡನ್ನು ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ದೊರೆ ವೀರ ಕಲಿದೇವರಸ. ಈ ವೀರ ಕಲಿದೇವನು ಇಮ್ಮಡಿ ರಾಚಮಲ್ಲನ ಮಗ. ಬಲ್ಲಕುಂದೆ ನಾಡಿನ ಭಾಗವಾಗಿದ್ದ ದೊರೆವದಿ(ಈಗಿನ ದರೋಜಿ) ನಾಡಲ್ಲಿ ಹಂಪೆ ಇತ್ತು. ಕುರುಗೋಡಿನ ದೊರೆಗಳು ಹಂಪೆಯ 'ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ'ತಮ್ಮ ಕೈಕೆಳಗಿನ ನಾಯಕ ಪಾಳೇಗಾರರನ್ನು ನೇಮಿಸಿ, ಅವರನ್ನು ಮತಂಗಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಕಾವಲಿಟ್ಟಿದ್ದರು. ಆ ನಾಯಕರಲ್ಲಿ ಮೂವರು ಸಹೋದರರಾದ ಸಾಮಂತ ಲಕ್ಷ್ಮಣಯ್ಯ, ಮಾದಯ್ಯ ನಾಯಕ, ಆಚಯ್ಯ ನಾಯಕರಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯದ ಸೋದರ ಮಾದಯ್ಯ ನಾಯಕನು ಮೇಲಿನ ಶಾಸನದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮತಂಗ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ಕಾವಲಿದ್ದ : 'ನಾಯಕರ ದೇವದೋಟ'ವು ಈ ಸೋದರರೋ ಇವರ ಹಿರಿಯರೋ ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದು. ಹೆಗ್ಗಡೆ ರೇಚಯ್ಯ ಎಂಬಾತನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ ರಾಚಮಲ್ಲೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಆ ದೇವದೋಟವು ಸೇರಿರಲಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಲೇಖನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಶಾಸನ ಭಾಗವನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ರೇಚಯ್ಯ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ರಾಚಮಲ್ಲೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯವು (ವೀರ ಕಲಿದೇವರಸನ ತಂದೆಯ ಸ್ಮಾರಕವಾಗಿ ನಿರ್ಮಾಣವಾದ ದೇವಾಲಯವಿದು) ನಾಯಕರ ದೇವದೋಟದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕಿದ್ದ ಅಡಕೆಯ ತೋಟದಲ್ಲಿತ್ತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಅಡಕೆಯ ತೋಟದ ಒಡೆಯನಾದ ಮೈದುನ ಚೌಡಯ್ಯನು (ಇವನು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಮೂವರು ನಾಯಕರ ಮೈದುನ) ಅಡಕೆಯ ತೋಟದ ಅರ್ಧ ಭಾಗವನ್ನು ರಾಚಮಲ್ಲೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ದಾನವಾಗಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಟ್ಟು, ತನಗೆ ಉಳಿದ ಅರ್ಧ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವರಿಗೆ ಪಂಪಾದೇವಿಗೆ ಭೈರವ ದೇವರಿಗೆ ದಿನಂಪ್ರತಿ ಅಡಕೆ ಎಲೆ ಸಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡುತ್ತಾನೆ ; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಆ ಅಡಕೆ ತೋಟದ ತನ್ನ ಅರ್ಧ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದಿದ್ದ ಹೂಗಿಡಗಳ ಹೂಗಳನ್ನು ದೇವಾರ್ಚನೆಗೆ, ಬಹುಶಃ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಪಂಪಾದೇವಿ ಭೈರವರ ಪೂಜೆಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಅಡಕೆ, ಎಲೆ, ಹೂಗಳು ಆ ಮೂರು ದೇವರಿಗೆ ಸಲ್ಲುವಂತೆ ಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲದೆ ತನ್ನರ್ಧಭಾಗದ ಅಡಕೆ ತೋಟದ ಉಳಿದೆಲ್ಲ ಉತ್ಪನ್ನವನ್ನೂ ದೇವಾಲಯಗಳ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರಕ್ಕೆ ಸತ್ರದ ಖರ್ಚಿಗೆ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ, 'ನಾಯಕರ ದೇವದೋಟ'ವು ಮೈದುನ ಚೌಡಯ್ಯನಿಗೆ ಸೇರಿರಲಿಲ್ಲ ಎಂಬುದೂ ಮತ್ತು ಆ ತೋಟದ ಉತ್ಪನ್ನವು ರಾಚಮಲ್ಲೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲದೆ ಉಳಿದ ಯಾವುದೋ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಲ್ಲುತ್ತಿತ್ತೆಂದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಂಪೆಯ ಸಂರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿಯೇ ನೇಮಕವಾಗಿದ್ದ ನಾಯಕರ ಹೆಸರಿನ 'ದೇವದೋಟ'ವು ಹಂಪೆಯ ವಿರೂಪಾಕ್ಷಸ್ವಾಮಿಯದೇ ಆಗಿತ್ತೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದರ ಪಕ್ಕದ್ದು ಅಡಕೆಯ ತೋಟವಾಗಿದ್ದರೆ, ಇದು ಮಾತ್ರ 'ದೇವದೋಟ' : ಆ ದೇವದೋಟದಲ್ಲಿ ವಿರೂಪಾಕ್ಷಸ್ವಾಮಿಯ ಅಂಗಭೋಗ ಪೂಜೆಗೆ ಬೇಕಾಗುತ್ತಿದ್ದ

ಹೂಗಳನ್ನು ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬೆಳಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತೆಂಬ ತರ್ಕವು ಅಸಾಧುವಾದುದೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಹರಿಹರನ ಕಾಲದ ಹಂಪೆಯ 'ದೇವದೋಟ'ವು ಅವನ 'ಪುಷ್ಪರಗಳೆ'ಯ ಹೂದೋಟವಲ್ಲದೆ ಮತ್ತೇನು ಆಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯ ?

ಇಷ್ಟು ನನಗೆ ಖಚಿತವಾದೊಡನೆ, ಹಂಪೆಗೆ ಹೋಗಿ ಸಿದ್ದಜ್ಜ ಮತ್ತು ಇತರ ಒಂದಿಬ್ಬರು ವೃದ್ಧರ ಜೊತೆ ಮಾತನಾಡಿ ದೇವದೋಟದ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದೆ. ಹರಿಹರನ ಕಾಲದ (12-13ನೆ ಶತಮಾನ) ಹಂಪೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಈಗಿನ ಹಂಪೆಯ ಚಿತ್ರ ಬಹಳ ಅಡ್ಡಿಬರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಸುಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವ ಅಥವ ಭಗ್ನವಾಗಿರುವ ಗುಡಿ ಗೋಪುರ ಮಂಟಪಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟೋ ಕಟ್ಟಡಗಳು ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದಲ್ಲಾಗಿವೆ (14-15-16ನೆ ಶತಮಾನ). ಎಷ್ಟೋ ಬೀದಿಗಳಾಗಿವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಹರಿಹರನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ವಿರೂಪಾಕ್ಷಸ್ವಾಮಿ ದೇವಾಲಯದ ಮುಂಭಾಗದ ರಥಬೀದಿ ಇರಲಿಲ್ಲ ; ಅದರ ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದ ಮಂಟಪಗಳೂ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಹರಿಹರನ ಕಾಲದ ರಾಚಮಲ್ಲೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಇಂದು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಾರೆ ಈಗಿನ ಹಂಪೆಯ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಅಳಿಸಿ, ಹರಿಹರನ ಕಾಲದ ಹಂಪೆಯ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಮೂಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ.

ಮನ್ಮಥತೀರ್ಥ ('ಮನ್ಮುಖತೀರ್ಥ')ದ ಪೂರ್ವ ಭಾಗಕ್ಕಿರುವ ಈಗಿನ ಹಂಪೆಯ ಊರು ಇರುವ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಅಡಕೆಯ ತೋಟವಿತ್ತು. ಆ ಅಡಕೆಯ ತೋಟದ ಪಶ್ಚಿಮದ ಗಡಿಯನ್ನು ಹೇಳದಿರುವುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಆ ತೋಟ ಬಹುಶಃ ಮತಂಗಪರ್ವತದ ಬುಡದವರೆಗೆ ವ್ಯಾಪಿಸಿತ್ತು. ಆ ಅಡಕೆಯ ತೋಟದ ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಇದ್ದುದೇ 'ನಾಯಕರ ದೇವದೋಟ'—ವಿರೂಪಾಕ್ಷಸ್ವಾಮಿಗೆ ಹೂವನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ, ಹರಿಹರನ 'ಪುಷ್ಪರಗಳೆ'ಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿರುವ ಹೂದೋಟ. ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯದ ಮುಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ತುಂಗಭದ್ರಾನದಿಯ ಬಲದಂಡೆಯ ಇಡೀ ಪ್ರದೇಶ ಒಂದು ಹೂದೋಟವಾಗಿತ್ತು. ಎಂದರೆ ರಥಬೀದಿಯ ಬಹುಭಾಗವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಅದರ ಎಡಪಾರ್ಶ್ವದಲ್ಲಿ ಅಡಕೆಯ ತೋಟವಿದ್ದು, ಅದರ ಮಧ್ಯೆ ರಾಚಮಲ್ಲೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯವಿತ್ತು. ಈ ಅಡಕೆಯ ತೋಟದಿಂದಲೂ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಪಂಪಾಂಬಿಕೆಯರ ಪೂಜೆಗೆ ಹೂವು ಸರಬರಾಜು ಆಗುತ್ತಿತ್ತು. ಆ ಅಡಕೆಯ ತೋಟ ಮತ್ತು ತುಂಗಭದ್ರಾನದಿಯ ಮಧ್ಯದ ಇಡೀ ಪ್ರದೇಶ ದೇವಾಲಯದ ಹೂದೋಟವಾಗಿತ್ತು.

ನಾವು ಹೋಗಿ ಆ ಇಡೀ ಜಾಗವನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇವೆ. ಅಲ್ಲಿ ಈಗ ತೋಟಗಳಾಗಿವೆ ; ಅಲ್ಲಿ ಬಾಳೆ ತೆಂಗು ಅಡಕೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆ ಜಮೀನೆಲ್ಲ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ವಿರೂಪಾಕ್ಷಸ್ವಾಮಿಗೆ ಸೇರಿತ್ತೆಂಬುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಿ

ಹೂದೋಟ ಇತ್ತೆಂಬುವಕ್ಕೆ ಒಂದು ಕುರುಹೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಆ ಗದ್ದೆ ತೋಟಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಒಂದು ಪುಟ್ಟ ಬಯಲಲ್ಲಿ ಇರುವ ಬನ್ನಿ ವೃಕ್ಷಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿ ವರ್ಷ ದಸರೆಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಉತ್ಸವ ಮೂರ್ತಿ ದಯಮಾಡಿಸಿ 'ಬನ್ನಿ ಮುಡಿದು' ಹೋಗುತ್ತದೆ. ನದಿಯ ಬಲಪಾರ್ಶ್ವ ದೇವರ ಜಾಗವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುವಕ್ಕೆ ಇದೊಂದು ಆಧುನಿಕ ಕುರುಹಾಗಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ. ಆ ಜಮೀನುಗಳು ಈಗ ಖಾಸಗಿಯವರಿಗೆ ಸೇರಿದ್ದರೂ, ದೇವರ ಮೂರ್ತಿ ಮಾತ್ರ ಆ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿವರ್ಷ ಹೋಗಿಬರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಬನ್ನಿಮರ ಹಳೆಯದಾದರೂ ಅವರ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಅವರ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಲು ಬೇರೆ ಚಿಕ್ಕ ಮರಗಳು ಆ ತೋಟದ ಮಧ್ಯದ ಪುಟ್ಟ ಬಯಲಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧವಾಗಿ ನಿಂತಿವೆ. ಎಂದರೆ, ಈಗಿನ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕಚೇರಿಯಿರುವ ಜಾಗವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಅದರ ಹಿಂಬದಿಯ ನದಿಯ ದಂಡೆಯ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಹರಿಹರನ 'ಪುಷ್ಪರಗಳೆ'ಯ ಹೂದೋಟವಿದ್ದಿತು.

ಹರಿಹರನ ಕಾಲದ ಹಂಪೆಯ 'ಕುಲ ಬ್ರಹ್ಮಪುರಿ'ಯಲ್ಲಿ ಏಳು ನೂರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಕುಟುಂಬಗಳಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ದೇವಯ್ಯನೆಂಬ ಮುಖ್ಯಸ್ಥನಿದ್ದನೆಂದು ಮೇಲೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ ಶಾಸನವು ತಿಳಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಬ್ರಹ್ಮಪುರಿಯಲ್ಲಿ ಮಾರಮರಸನೆಂಬ ಕವಿಯು ಇದ್ದಂತೆ ('ಒಳ್ಗವಿತಿಳಕಂ') ಅದರಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿದ್ದ ಬ್ರಹ್ಮಪುರಿಯು ಬಹುಶಃ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯದ ಹಿಂಭಾಗದಲ್ಲಿದ್ದಿತೆಂದು ನಾನು ತರ್ಕಿಸಿದ್ದೇನೆ (ನನ್ನ ತರ್ಕಕ್ಕೆ ಕೆಲ ದುರ್ಬಲ ಆಧಾರಗಳೂ ಇವೆ).

ಹಂಪೆ, ಹರಿಹರ, 'ಪುಷ್ಪರಗಳೆ' ಇವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ಹರಿಹರ ವಾಸವಾಗಿದ್ದ ನಿವೇಶನ ಮತ್ತು ಅವನು ಹೂಗಳನ್ನು ತರುತ್ತಿದ್ದ ಹೂದೋಟದ ಪ್ರದೇಶಗಳನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮೇಲಿನ ಅಭಿಜ್ಞೆಗಳು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆಯೆಂದು ಮತ್ತೆ ಬೇರೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಮುರಿಗೆಯ ಶಾಂತವೀರರ ಜೊತೆ ಶಿವಾಜಿ ಭೇಟಿ

ವೀರಶೈವ ಧರ್ಮದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಹದಿನೇಳನೇ ಶತಮಾನದ ಆದಿ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡ ಐದು "ಸಮಯ"[1] ಭೇದಗಳಲ್ಲಿ (ಕೆಂಪಿನ ಸಮಯ, ಕುಮಾರ ಸಮಯ, ಸಂಪಾದನಾ ಸಮಯ, ಚೀಲಾಳ ಸಮಯ ಮತ್ತು ಮುರಿಗಾ ಸಮಯ) ಒಂದು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಮುಖವಾದುದು ಮುರಿಗೆ (ಗಾ) ಸಮಯ. ಮುರಿಗೆ ಸಮಯದ ಹೆಸರಿಗೆ ಕಾರಣಕರ್ತರಾದ ಮುರಿಗಾ ಶಾಂತವೀರ ದೇಶಿಕೇಂದ್ರರ ಬದುಕಿನ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಚಿತ್ರಣವನ್ನು (ಲಿಂಗೈಕ್ಯ : 7–5–1703) ಅವರ ಶಿಷ್ಯ ಇಮ್ಮಡಿ ಮುರಿಗಾ ಗುರುಸಿದ್ಧರು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. "ಮುರಿಗಾ ತಾರಾವಳಿ"[2] ಎಂಬ ಇಪ್ಪತ್ತೇಳು ಪದಗಳಿರುವ ಗುರುಸಿದ್ಧರ ಕೃತಿಯು ಮುರಿಗೆಯ ಶಾಂತವೀರರು ಒಬ್ಬ "ಜಂಗಮ"ರಾಗಿ ಲೋಕ ಸಂಚಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ಚಿತ್ರದುರ್ಗಕ್ಕೆ ಬಂದು ನೆಲಸಿದುದನ್ನು ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಅವರು (ಶಾಂತವೀರರು) ತೋಂಟದ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಯತಿಗಳ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1540) "ಜಂಗಮ" ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದ

---

1 "ಸಮಯ"ವೆಂದರೆ ಒಪ್ಪಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ರೂಢಿಬದ್ಧ ಕಾನೂನು, ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿರುವ ನಿಯಮ ಅಥವಾ ಕಟ್ಟುಪಾಡು. ಜಾತಿ, ಮತ ಎಂದೂ ಆಗಬಹುದು. ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಶ್ರೀ ಚಿನ್ಮೂಲಾದ್ರಿ ಮಠವು "ಮುರಿಗಾ ಸಮಯ"ಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ್ದು. ಮುರಿಗಾ ಶಾಂತವೀರರ ಐವರು ಶಿಷ್ಯರಲ್ಲಿ (ಕೆಂಪಯ್ಯ, ಕುಮಾರಯ್ಯ, 'ಸಂಪಾದನೆ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣದ ಒಬ್ಬ, ಚೀಲಾಳಯ್ಯ, ಗುರುಸಿದ್ಧಯ್ಯ) ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಮೂಡಿ ಮೊದಲ ನಾಲ್ವರು ವಿರಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಅವರ ಹೆಸರಿನ "ಸಮಯ"ಗಳಿಗೆ ಕಾರಣಕರ್ತರಾದರೆಂದೂ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಮಠ ಸ್ಥಾಪಕರಾದ ಮುರಿಗಾ ಶಾಂತವೀರರ ಶಿಷ್ಯ 'ಮುರಿಗಾ' ಗುರುಸಿದ್ಧರು ಗುರುಗಳ ಬಳಿಕ ಅಲ್ಲಿನ ಪೀಠಕ್ಕೆ ಅಧಿಕಾರಿಗಳಾಗಿ 'ಮುರಿಗಾ' ಸಮಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣರಾದರೆಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.

2 "ತಾರೆ"ಗಳು ಇಪ್ಪತ್ತೇಳು–"ತಾರಾವಳಿ" ಎಂಬುದು ಇಪ್ಪತ್ತೇಳು "ಪದ"ಗಳ ಗುಚ್ಛವಾಗಿರುವ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪ್ರಕಾರ. ತಾರಾವಳಿಗಳ ಮುಖ್ಯ ವಸ್ತು ಮಹಾಪುರುಷರ ಸ್ತೋತ್ರ ಮತ್ತು ಗುಣಕಥನ ; ಅಥವಾ ಜಾತ್ರೆಯಂತಹ ಧಾರ್ಮಿಕ ಘಟನೆಗಳ ವರ್ಣನೆ. ಐತಿಹಾಸಿಕ ಅಧ್ಯಯನಗಳಿಗೆ ತಾರಾವಳಿಗಳು ಚಿನ್ನದ ಗಣಿಗಳಿದ್ದಂತೆ. ಶ್ರೀ ಎಂ.ಎಸ್. ಬಸವರಾಜಯ್ಯನವರು ಮೂರು ಸಂಪುಟಗಳಲ್ಲಿ ಇಪ್ಪತ್ತೊಂದು ತಾರಾವಳಿಗಳನ್ನು (ಶಿವಧರ್ಮ ಗ್ರಂಥಮಾಲಾ, ತಿಪಟೂರು) ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. "ಮುರಿಗೆ ತಾರಾವಳಿ"ಯು ಒಂದನೇ ಸಂಪುಟದಲ್ಲಿದೆ.

ಕಟ್ಟಿಗೇಹಳ್ಳಿ ಸಿದ್ಧಲಿಂಗಸ್ವಾಮಿಗಳ ಶಿಷ್ಯರು. ಶಾಂತವೀರರು ಮೈಸೂರು, ಭಾಗ್ಯನಗರ (ಗೋಲ್ಕೊಂಡ–ಹೈದರಾಬಾದ್) "ಸುಲೇಗಾವಿ" (ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆ), ಗದಗ (ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆ), ಸೋದೆ (ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆ) ಈ ಊರುಗಳಿಗೆ ಭೇಟಿ ಕೊಟ್ಟು ಭಕ್ತರನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರು ಸೋದೆಯಲ್ಲಿದ್ದಾಗ ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಪಾಳೇಗಾರ ಕಸ್ತೂರಿ ಭರಮಪ್ಪ ನಾಯಕನು ಚಿತ್ರದುರ್ಗಕ್ಕೆ ಆಹ್ವಾನಿಸುತ್ತಾನೆ. ಆ ಆಹ್ವಾನವನ್ನು ಒಪ್ಪಿದ ಶಾಂತವೀರರು ಗುತ್ತೊಳಲು (ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆ ಹಾವೇರಿ ತಾಲೂಕಿನ ಗುತ್ತಲು), ಹಾವನೂರು, ಲಕ್ಷ್ಮೇಶ್ವರಗಳಿಗೆ (ಅದೇ ಜಿಲ್ಲೆ) ಭೇಟಿ ಕೊಟ್ಟು ತುಂಗಭದ್ರೆಯನ್ನು ದಾಟಿ ಬೇತೂರು, ಅಣಜಿ ಮೂಲಕ ಕಳ್ಳಹುಣಿಸೆ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ (ಈಗಿನ ಲಕ್ಷ್ಮೀಸಾಗರ. ಈ ಮೂರೂ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿವೆ) ಬರುತ್ತಾರೆ. ಭರಮಪ್ಪ ನಾಯಕನು ಕಳ್ಳಹುಣಿಸೆಯಲ್ಲಿ ಅವರನ್ನು ಭಕ್ತಿಯಿಂದ ಸ್ವಾಗತಿಸಿ ಚಿತ್ರದುರ್ಗಕ್ಕೆ ಕರೆದೊಯ್ದು ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ತಾನು ನಿರ್ಮಿಸಿದ್ದ ವಿಶಾಲವಾದ ಮಠದಲ್ಲಿ ನೆಲಸಲು ಕೇಳಿಕೊಂಡನು. ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಮಠವೇ ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ "ಮುರಿಗಾ" ಸಂಸ್ಥಾನದ ಮೂಲಸ್ಥಳ. ಮುರಿಗಾ ಶಾಂತವೀರರೇ ಮುರಿಗಾ ಮಠದ (ಮುರುಘಾಮಠದ) ಮೂಲ ಪ್ರವರ್ತಕರು. ಕೆಲವು ಕಾಲದ ಬಳಿಕ ಮುರಿಗಾ ಶಾಂತವೀರರು ಅಲ್ಲೇ ಲಿಂಗೈಕ್ಯರಾದರು. (ಕ್ರಿ.ಶ. 1703). ಅವರ ಬಳಿಕ ಅವರ ಶಿಷ್ಯ ಇಮ್ಮಡಿ ಮುರಿಗಾ ಗುರುಸಿದ್ಧರು ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಮುರುಘಾ ಮಠದ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಗಳಾದರು (ಇವರು ಲಿಂಗೈಕ್ಯರಾದುದು ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಆನಂದಾಪುರದಲ್ಲಿ–ಅಲ್ಲೂ ಒಂದು ಮುರುಘಾ ಮಠವಿದೆ).[3]

---

3 ಡಾ॥ ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರರು "ಇಮ್ಮಡಿ ಮುರಿಗಾ ಗುರುಸಿದ್ಧ ಶಿವಯೋಗಿಯ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ"ಯೂ (ಸಂಪುಟ 1. ಬೃಹನ್ಮಠ ಸಂಸ್ಥಾನ, ಚಿತ್ರದುರ್ಗ) "ಮುರಿಗೆ ತಾರಾವಳಿ"ಯನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಾಂತವೀರ ಸ್ವಾಮಿಗಳ ಹೆಸರಿನ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದ ವಿಶೇಷಣವು "ಮುರಿಗೆ"ಯೇ ಹೊರತು "ಮುರುಘಾ" ಅಲ್ಲ. ಶಾಂತವೀರಸ್ವಾಮಿಗಳು ತಲೆಗೆ ಮುರಿಗೆ ಮಾಡಿದ ವಸ್ತ್ರವನ್ನು ಸುತ್ತುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಅವರು ಮುರಿಗೆ ಶಾಂತವೀರರಾದರೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧರಾದರು ಎಂಬ ಮಹಾದೇವ ಕವಿಯ ಸೂಚನೆಯು (ಮೇಲಿನ ಸಂಪುಟ : ಪ್ರಸ್ತಾವನೆ.ಪು.xxii) ಗಮನಾರ್ಹ. "ಮುರಿಗೆ" ವಿಶೇಷಣಕ್ಕೆ ಅದೇ ಕಾರಣ. ತಮಿಳಿನ "ಮುರುಗನ್" (=ಷಣ್ಮುಖ) ಪದದಲ್ಲಿ "ರು" ಇರುವುದನ್ನೂ ಗಮನಿಸಬೇಕು. "ಮುರಿಗೆ"ಯು "ಮುರುಗ" ಆಗಬಹುದು–ಮೊದಲ ಅಕ್ಷರದ "ಉ" ಸ್ವರವು ಎರಡನೆಯ "ಇ" ಸ್ವರವನ್ನು "ಉ" ಆಗಿ ಪರಿವರ್ತಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ "ಮುರುಗ"ವು "ಮುರಿಗೆ" ಆಗಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣ "ಮುರಿಗೆ" ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ತಮಿಳು ಮುರುಗನ್ ಶಬ್ದಕ್ಕೂ ಪದ ಸಾಮ್ಯ ಬಿಟ್ಟರೆ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಮುರಿಗಾ ಮಠದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ "ಮುರಿಗಾ" ರೂಪವೇ ಇದೆ (ಶ್ರೀ ಮುರುಘರಾಜೇಂದ್ರ ಬೃಹನ್ಮಠದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಸೂಚಿ. ಸಂಪುಟ. 1 ಸಂ: ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ. ಚಿತ್ರದುರ್ಗ. 1991. ಪು. 378, 379, 381 ಇತ್ಯಾದಿ).

ಮೇಲೆ ನೋಡಿದಂತೆ, ಮುರಿಗಾ ಶಾಂತವೀರರು ಭಾಗ್ಯನಗರದ (ಗೋಲ್ಕೊಂಡ-ಹೈದರಾಬಾದ್) ಕುತುಬ್ ಶಾ ಪಾದಶಾಹಿಯ ಆನೆಯ ರೋಗವನ್ನು ಗುಣಪಡಿಸಿ ಆತನ ಗೌರವವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿ "ಸುಲಿಗಾವಿ"ಗೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ಶಾಂತವೀರರ ಪ್ರವಾಸದ ದಾರಿಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಆ "ಸುಲಿಗಾವಿ"ಯು ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಚಿಕ್ಕೋಡಿ ತಾಲೂಕಿನ ಈಗಿನ "ಸುಲಿಗಾವ್" ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಊರೇ ಇರಬೇಕು. ಸುಲಿಗಾವಿ ಯಿಂದ (ಸುಲಗಾವ್)ಅವರನ್ನು ಭಕ್ತರು ಗದಗಿಗೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿರುವಾಗ ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಶಿವಾಜಿಯ ಸೈನಿಕರು ಆ ಭಕ್ತ ಸಮೂಹವನ್ನು ಹೆದರಿಸಿ ಅವರನ್ನು ಸುಲಿಯಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾರೆ ಆಗ ಮುರಿಗಾ ಶಾಂತವೀರರು ಶಿವಾಜಿಯನ್ನು ಕರೆಯಿಸಿ ಆತನಿಗೆ ಕಮಲವನ್ನಿತ್ತು ಆಶೀರ್ವದಿಸಿ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಶಾಂತಗೊಳಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅವರ ಪ್ರಯಾಣವು ನಿರ್ವಿಘ್ನವಾಗಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ.[4]

ಈ ಘಟನೆ ನಡೆದುದು ಕ್ರಿ.ಶ. 1678ರಲ್ಲಿ ಎಂದು ಊಹಿಸಲು ಪ್ರಬಲವಾದ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಆ ವರ್ಷ ನಡೆದ ಒಂದು ಯುದ್ಧವು ಕರ್ನಾಟಕದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಅವಿಸ್ಮರಣೀಯವಾದುದು. ಶಿವಾಜಿ ಮಹಾರಾಜನು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಕರ್ನಾಟಕ, ರಾಯಲಸೀಮೆ, ತಮಿಳುನಾಡುಗಳ ಮೇಲೆ ದಂಡೆತ್ತಿ ಹೋದನು. ಮೈಸೂರಿನ ದೊರೆ ಚಿಕ್ಕವೀರರಾಜ ಒಡೆಯರ ಜೊತೆ ಯುದ್ಧ ನಡೆಯಿತು. ಕೆಳದಿಯ ರಾಣಿ ಚನ್ನಮ್ಮಾಜಿಯಿಂದ ಕಪ್ಪ ವಸೂಲಿ ಮಾಡಿದನು.[5] ಅಲ್ಲಿಂದ ಶಿವಾಜಿಯು ಹಂಪಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಭಗ್ನಗೊಂಡಿದ್ದ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕಂಡು ಮಮ್ಮಲ ಮರುಗಿದನು.[6] ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯ, ಸುಂದರ ನದಿಯ ತಾಣ ಇವುಗಳಿಗೆ ಮನಸೋತ ಶಿವಾಜಿಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿನ ಸ್ಥಳೀಕ ಜನ ಅಲ್ಲೇ ನೆಲಸಬೇಕೆಂದು ಒತ್ತಾಯಿಸಿದರು. ಆಗ

---

4 ಇಮ್ಮಡಿ ಮುರಿಗಾ ಗುರುಸಿದ್ಧ ಶಿವಯೋಗಿಗಳ ಕೃತಿಗಳು, ಪು. 281

5 ಮುಂದೆ ಅದೇ ರಾಣಿಯು ಶಿವಾಜಿಯ ಮಗ ರಾಜಾರಾಮನು ಔರಂಗಜೇಬನ ದಾಳಿಯಿಂದ ಸಂತ್ರಸ್ತನಾಗಿ ಓಡಿ ಬಂದಾಗ ಅವನಿಗೆ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿ ಔದಾರ್ಯವನ್ನು ಮೆರೆದಳು.

6 ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವು ನಾಶವಾದುದು ಕ್ರಿ.ಶ. 1565ರಲ್ಲಿ, ರಕ್ಕಸತಂಗಡಿ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಬಲ್ಲರು. ಹಂಪಿಯು ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ರಾಜಧಾನಿ. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಉದಯವಾದುದೇ ಸನಾತನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ. ತಾನೂ ಅಂತಹ ಸಂಸ್ಕೃತಿ ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿ ತನ್ನ ಬಾಳನ್ನು ಮೀಸಲಿಡಬೇಕೆಂಬ ಶಿವಾಜಿಯ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಹಂಪಿಯ ಅವನ ಭೇಟಿಯು ಇನ್ನೂ ದೃಢಗೊಳಿಸಿರಬೇಕು. ಹಂಪಿಯು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ ಶಿವಾಜಿಗೆ ಪ್ರಚೋದನೆಗಳನ್ನು ನೀಡಿದೆ.

ಶಿವಾಜಿಯು "ನಾನು ರಾಜಧಾನಿಗೆ ಹೋಗಿ ಸಂಭಾಜಿಯನ್ನು ರಾಜನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿ ರಾಜಾರಾಮನನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಟ್ಟು[7] ನನ್ನ ಕೊನೆಯ ದಿನಗಳನ್ನು ತುಂಗಭದ್ರಾ ಸ್ನಾನ ಮತ್ತು ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದರ್ಶನಗಳಲ್ಲಿ ಕಳೆಯುತ್ತೇನೆ" ಎಂದು ಮಾತು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ. ಹಂಪಿಯಿಂದ ಹೊರಟ ಶಿವಾಜಿಯು ಧಾರವಾಡದ ಬಳಿಯ ಯಾದವಾಡದಲ್ಲಿ ಬೀಡು ಬಿಡುತ್ತಾನೆ. ಯಾದವಾಡವು ಆಗ ಬೆಳವಡಿ ಪ್ರಾಂತಕ್ಕೆ (ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬೈಲಹೊಂಗಲ ತಾಲೂಕು) ಸೇರಿತ್ತು. ಶಿವಾಜಿಯ ಸೇನೆಯಲ್ಲಿ ಐವತ್ತು ಸಾವಿರ ಸೈನಿಕರಿದ್ದರು. ಬೆಳವಡಿಯ ದೊರೆ ಈಶಪ್ರಭುವಿಗೆ ಶಿವಾಜಿಯನ್ನು ಸತ್ಕರಿಸುವ ಅಪೇಕ್ಷೆಯಿತ್ತು. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಶಿವಾಜಿಯ ಸೈನಿಕರು ಬೆಳವಡಿಯ ಪ್ರಜೆಗಳ ದನಗಳನ್ನು ಹೊಡೆದುಕೊಂಡು ಹೋದರು. ಬೆಳವಡಿಯ ಪ್ರತಿನಿಧಿಯಾಗಿ ದಳವಾಯಿ ಸಿದ್ಧನಗೌಡ ಪಾಟೀಲನು ಶಿವಾಜಿಯ ಜೊತೆ ಸಂಧಾನ ಮಾಡಲು ಹೋದಾಗ ಶಿವಾಜಿಯ ಸೈನಿಕರು ಅವನನ್ನು ಅಪಮಾನಗೊಳಿಸಿದರು. ಈಶಪ್ರಭು ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಅಣಿಯಾದನು. ಅವನ ಪತ್ನಿ ಮಲ್ಲಮ್ಮನು ತಾನು ತನ್ನ ಸ್ತ್ರೀ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಯುದ್ಧಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿದಳು. ಅವಳ ಬಳಿ ಎರಡು ಸಾವಿರ ಸ್ತ್ರೀಯರ ಒಂದು ಸೈನ್ಯವಿತ್ತು. ಬೆಳವಡಿಯ (ಸ್ತ್ರೀ) ಸೈನ್ಯಕ್ಕೂ ಮರಾಠರ ಸೈನ್ಯಕ್ಕೂ ಯುದ್ಧವಾಗಿ ಮರಾಠರು ಸೋತರು. ಮರಾಠರಲ್ಲಿ ಹತ್ತು ಹನ್ನೆರಡು ಜನ ಸತ್ತರು. ಮಲ್ಲಮ್ಮ ಪ್ರಜೆಗಳ ದನಗಳನ್ನು ಹಿಂದಿರುಗಿಸಿದಾಗ ಬೆಳವಡಿಯಲ್ಲಿ ವಿಜಯೋತ್ಸವ ನಡೆಯಿತು. ಸೋತ ಶಿವಾಜಿಗೆ ಕೋಪ ಬಂದು ಸೈನ್ಯವು ಬೆಳವಡಿಯನ್ನು ಸುತ್ತುವರಿಯಲು ಆಜ್ಞಾಪಿಸಿದನು ಆಗ ನಡೆದ ಯುದ್ಧದಲ್ಲಿ ಈಶಪ್ರಭು ಗಾಯಗೊಂಡು ಕೆಳಗುರುಳಿದನು. ಮಲ್ಲಮ್ಮ ತನ್ನ ಸೇನೆಯೊಂದಿಗೆ ಬಂದು ಮರಾಠರ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಓಡಿಸಿದಳು. ಮಲ್ಲಮ್ಮನ ಕಡೆಯ ಶಾಂತಯ್ಯ ಎಂಬ ಬೆಳವಡಿಯ ಸರದಾರನು ಸನ್ಯಾಸಿಯ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಬಂದು ಶಿವಾಜಿಗೆ ಜಗದಂಬೆಯೆ ಆಗಿರುವ ದ್ಯಾಮವ್ವ ಎಂಬ ದೇವತೆಯನ್ನು ನೀನು ಅರ್ಚಿಸಿದರೆ ಮಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ಸೋಲಿಸಬಹುದೆಂದು ಆಸೆದೋರಿ ಉಪಾಯದಿಂದ ರಾತ್ರಿ ದ್ಯಾಮವ್ವನ ಗುಡಿಗೆ ಕರೆದೊಯ್ದನು. ಆ ರಾತ್ರಿ ಮಲ್ಲಮ್ಮ ಶಿವಾಜಿಯನ್ನು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಅಡ್ಡಕಟ್ಟಿ ಮರಾಠ ಸರದಾರರನ್ನು ಕತ್ತಿಯಿಂದ ಹೊಡೆದಳು. ಶಿವಾಜಿಯು ಹೆದರಿ ಜಗದಂಬೆಯೆ ಹೆಣ್ಣು ರೂಪದಲ್ಲಿ ಬಂದಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದು

---

7 ರಾಜಾರಾಮನು ಮುಂದೆ ಕೊಲ್ಹಾಪುರದ ಒಡೆಯನಾದನು. ಹದಿನೇಳನೇ ಶತಮಾನದ ಶಿವಾಜಿಯ ಪ್ರಕಾರ ಕೊಲ್ಹಾಪುರವು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿತ್ತು. (ಈಗ ಅದು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಸೇರಿದೆ !.) ಕೊಲ್ಹಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಎಲ್ಲ ಶಾಸನಗಳೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಇರುವುದು ಅದು ಹಿಂದೆ ಕರ್ನಾಟಕವೇ ಆಗಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ವಿವಾದಾತೀತ ಸಾಕ್ಷಿ.

ಭ್ರಮಿಸಿ ಆವಳನ್ನು ಸ್ತೋತ್ರ ಮಾಡಿದನು. "ನಾನು ಜಗದಂಬೆ ಅಲ್ಲ, ಬೆಳವಡಿ ಮಲ್ಲಮ್ಮ. ನನ್ನ ಗಂಡನನ್ನು ಕೊಂದೆ, ಈಗ ನನ್ನ ಜೊತೆ ಹೋರಾಡು" ಎಂದು ಸವಾಲು ಹಾಕಿದಳು. ಆವಳು ಮಲ್ಲಮ್ಮನೆಂದು ತಿಳಿದ ಶಿವಾಜಿ ಸಾಷ್ಟಾಂಗ ನಮಸ್ಕಾರ ಮಾಡಿ ಕ್ಷಮೆ ಬೇಡಿದನು. ಇಬ್ಬರಿಗೂ ರಾಜಿಯಾಗುವಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಮರಾಠ ಸೈನಿಕರು ಬೆಳವಡಿಯನ್ನು ಮುತ್ತಿದರು. ಮಲ್ಲಮ್ಮ ಕೋಟೆಗೆ ಹಿಂತಿರುಗಿ ಆವರನ್ನು ಓಡಿಸಿದಳು. ಶಿವಾಜಿಯೇ ಸ್ವತಃ ಬಂದು ಯುದ್ಧವನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಲು ಆಜ್ಞೆ ಮಾಡಿ, ಮತ್ತೆ ಮಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ಭೇಟಿ ಮಾಡಿದನು. ಹೂಲಿ ಗುರುಗಳು ಆವರಿಗೆರಾಜಿ ಮಾಡಿಸಿ ಆವರಿಬ್ಬರೂ ಸ್ನೇಹಿತರಾಗಿರುವಂತೆ, ಕಷ್ಟ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಪರಸ್ಪರರಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವಂತೆ ಹೇಳಿ ಹರಸಿದರು.

ಮೇಲಿನ ನಿರೂಪಣೆ "ಶಿವಾಜಿ ಮಲ್ಲಮ್ಮಾಜಿ ಸಮರೋತ್ಸವ" ಎಂಬ ಕನ್ನಡ ಲಿಪಿಯಲ್ಲಿರುವ ಮರಾಠಿ ಭಾಷೆಯ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಅದನ್ನು ಬರೆಸಿದವಳು ಶಿವಾಜಿಯ ಮಗ ರಾಜಾರಾಮನ ಹೆಂಡತಿ, ಕೊಲ್ಹಾಪುರದ ರಾಣಿ ತಾರಾಬಾಯಿ. ಆವಳು ತಾನೆ ಬೆಳವಡಿ ಮಲ್ಲಮ್ಮನನ್ನು ಕರೆಯಿಸಿ ಗೌರವಿಸುತ್ತಾಳೆ. ಎಂದರೆ, "ಶಿವಾಜಿ ಮಲ್ಲಮ್ಮಾಜಿ ಸಮರೋತ್ಸವ"ವು ಶಿವಾಜಿಯ ಮರಣದ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1680) ಸ್ವಲ್ಪ ಕಾಲದಲ್ಲೇ, ಬೆಳವಡಿ ಮಲ್ಲಮ್ಮನ ಜೀವಿತದ ಅವಧಿಯಲ್ಲೇ, ಶಿವಾಜಿಯ ಸೊಸೆಯ ಪ್ರೇರಣೆಯಿಂದ ರಚಿತವಾದ ಮತ್ತು ಅವಳಿಂದಲೇ ಬಹುಮಾನಿತವಾದ ಕೃತಿ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಬೆಳವಡಿ ಮಲ್ಲಮ್ಮನಿಂದ ಶಿವಾಜಿಯು ಭಂಗಿತನಾದ ಸಂಗತಿಯು ಒಂದು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯ; ಅಲ್ಲದೆ, ಶಿವಾಜಿಯ ಸಮಕಾಲೀನ ಇಂಗ್ಲಿಷರ ವರದಿಯೂ ಅದನ್ನೇ ಪೋಷಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ವರದಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ —"He (Shivaji) has suffered more disgrace than ever he did from all power of the Moghul or Deccan ; he who hath conquered so many Kingdoms is not able to reduce this woman Desai"[8].

ತಾರಾಬಾಯಿ ಕೊಲ್ಹಾಪುರದಲ್ಲಿ ಆಳಿದ್ದು ಕ್ರಿ. ಶ. 1700–1714ರಲ್ಲಿ ; ಶಿವಾಜಿಯು ಕಣ್ಮುಚ್ಚಿದ್ದು ಕ್ರಿ.ಶ. 1680ರಲ್ಲಿ. ಶಿವಾಜಿಯ ಕರ್ನಾಟಕ ದಂಡ ಯಾತ್ರೆಯು ಕ್ರಿ.ಶ. 1676ರಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾಗಿ ಕ್ರಿ.ಶ. 1678ರಲ್ಲಿ ಮುಕ್ತಾಯ ಗೊಂಡಿತು. ಮಲ್ಲಮ್ಮ ಶಿವಾಜಿಯರ ಸಮರ ನಡೆದುದು ಕ್ರಿ.ಶ. 1678ರಲ್ಲಿ.[9]

---

8 ಮಲ್ಲಮ್ಮ ಶಿವಾಜಿಯರ ವಿಷಯಕವಾದ ಮೇಲಿನ ಇಡೀ ನಿರೂಪಣೆಯ ಆಕರ- ಜಿ.ಎಸ್ ದೀಕ್ಷಿತ್ : 'ಶಿವಾಜಿ–ಮಲ್ಲಮ್ಮಾಜಿ ಸಮರೋತ್ಸವ : ಕೃತಿ ಪರಿಶೀಲನೆ' ಸಂಶೋಧನ. (ಡಾ|| ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ ಅಭಿನಂದನ ಗ್ರಂಥ. ಬೆಂಗಳೂರು. 1991. ಸಂ : ಲಕ್ಷ್ಮಣ ತೆಲಗಾವಿ). ಪು. 684-692.

9 ಅದೇ

"ಮುರಿಗೆ ತಾರಾವಳಿ"ಯಲ್ಲಿ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಿರುವ ಮುರಿಗೆ ಶಾಂತವೀರ ಮತ್ತು ಶಿವಾಜಿಯರ ಭೇಟಿ ನಡೆದುದು ಕ್ರಿ.ಶ. 1678ರಲ್ಲಿ ಎಂದು ಸುಲಭವಾಗಿ ಊಹಿಸಬಹುದು. ಏಕೆಂದರೆ, ಆ ವರ್ಷ ಮುರಿಗೆ ಶಾಂತವೀರರು ಇದ್ದ ಬೆಳಗಾವಿಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಶಿವಾಜಿ ತನ್ನ ಸೈನ್ಯ ಸಮೇತವಾಗಿ ಕೆಲವು ಕಾಲ ಇದ್ದನು ; ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಅವನ ಸೈನ್ಯವು ಅದೇ ಬೆಳಗಾವಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಜನರನ್ನು ಹಿಂಸಿಸಿ ಪಶು ಸಂಪತ್ತನ್ನು ಅಪಹರಿಸಿತ್ತು. ಬೆಳವಡಿ ಮಲ್ಲಮ್ಮನಿಗೂ ಶಿವಾಜಿಗೂ ನಡೆದ ಯುದ್ಧದ ಸಮಯದಲ್ಲಿಯೇ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1678) ಮುರಿಗೆ ಶಾಂತವೀರರು ಸುಲಿಗಾವಿಯಿಂದ[10] ಗದಗಿಗೆ ಭಕ್ತರ ಸಮೇತ ಹೋಗುವಾಗ ಶಿವಾಜಿಯ ಸೈನಿಕರ ಉಪಟಳಕ್ಕೆ

---

10 ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಮುರುಗಾ ಮಠದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಎರಡು ಪುಷ್ಪಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ "ಸೂಲಿಗಾವಿ" ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುವುದು ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿದೆ 1. "ಸ್ವಸ್ತಿ ಸಮಸ್ತ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಸಹಿತ ಶಾಲಿವಾಹನ ಸಖದ ವರುಷ 1607ನೆಯ ಕೊಡಗನೂರು ಮಠದಲ್ಲು ಅಖಿಳ ಜಗ ದುರಿತವನದಾವ ಸುಲೇಗಾವಿಯ ಮಹತ್ತೇಶ್ವರನ ಶ್ರೀ ಪಾದಕಮಲ ಭೃಂಗನಾಗಿ ಒಪ್ಪಲ್ಪಟ್ಟ ರುದ್ರಮುನಿದೇವರು ಬಂಬತ್ತು ತಾಸುತ್ತಿನ ಅಮೃತ ಗಳಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಬರದ ಕಥಾಸಾಗರ ಸಮಾಪ್ತ. ಶ್ರೀ ಮುರಿಗ್ಯಾ ಜಗದ್ಗುರು". ಈ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ (ಉತ್ತರದ ಬಸವಲಿಂಗ ದೇವನ "ಉಚಿತ ಕಥೆಗಳು" ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯು) ಕ್ರಿ. ಶ. 1685ರಲ್ಲಿ (ಶಾಲಿವಾಹನ 1607) ಸುಲೇಗಾವಿಯ "ಮಹತ್ತೇಶ್ವರನ" ಭಕ್ತ ರುದ್ರಮುನಿಯಿಂದ ಲಿಖಿತವಾಗಿರುವುದು ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮಹತ್ತೇಶ್ವರನು ಸುಲಿಗಾವಿಯ ಒಬ್ಬ ವೀರಶೈವ ಗುರುವಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯ ಅಂತ್ಯದ ಶ್ರೀ ಮುರಿಗ್ಯಾ ಜಗದ್ಗುರು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ ಮುರಿಗೆಯ ಶಾಂತವೀರರೇ. ಅವರ ಕಾಲದಲ್ಲೇ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯು ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಮಹತ್ತೇಶ್ವರನು ಸುಲಿಗಾವಿಗೆ ಮುರಿಗೆ ಶಾಂತವೀರರು ಭೇಟಿ ಕೊಟ್ಟಾಗ ಶಾಂತವೀರರಿಂದ ಉಪದೇಶ ಪಡೆದ ಅವರ ಶಿಷ್ಯನಾಗಿರಲೂ ಸಾಧ್ಯ. ಮಹತ್ತೇಶ್ವರನ ಶಿಷ್ಯ ರುದ್ರಮುನಿದೇವನು ಕೊಡಗನೂರು ಮಠದಲ್ಲಿ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದರೂ, ತನ್ನ ಗುರುವಿನ ಜೊತೆ (ಮಹತ್ತೇಶ್ವರನ ಜೊತೆ) ತನ್ನ ಗುರುವಿನ ಗುರುವನ್ನೂ (ಮುರಿಗೆ ಶಾಂತವೀರರನ್ನೂ) ಸ್ಮರಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಊಹಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. 2. "ಬಾಗವಾಡ ಮಠದ ಚರಂತಿ ಹಿರೇರಾದ ಕರಿಬಸಪ್ಪನವರು ರಕ್ಷಿಸಿದಂಥ ಅಂದಪ್ಪನವರ ಶಿಷ್ಯನಾದ ಬಸವಲಿಂಗಮುನಿದೇವರಿಗೆ ಸುಲಿಗಾವಿ ಬಸವಲಿಂಗಪ್ಪನವರು ಬರಕೊಟ್ಟ ಬಸವ ಪುರಾಣದ ಪುಸ್ತಕದ ಮುಡಿ ಸಮಾಪ್ತ." ಶ್ರೀ ಜಗದ್ಗುರು ಮುರುಘ ರಾಜೇಂದ್ರ ಬೃಹನ್ಮಠದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಸೂಚಿ. ಸಂಪುಟ 1, ಸಂ : ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ. ಚಿತ್ರದುರ್ಗ, 1991, ಪುಟ, 380, 391, 'ಬಸವ ಪುರಾಣದ ಪುಸ್ತಕ' ಎಂದರೆ ವೃಷಭೇಂದ್ರ ವಿಜಯ ಕಾವ್ಯ. "ಬಾಗವಾಡಿ"ಯು ಬಹುಶಃ ಬೆಳಗಾವಿ ತಾಲೂಕಿನ ಬಾಗವಾಡಿ.

ಸಿಲುಕಿದ್ದರೆಂದು ಊಹಿಸಲವಕಾಶವಿದೆ. ಹೀಗೆ "ಮುರಿಗೆ ತಾರಾವಳಿ"ಯು ಶಿವಾಜಿಯ ಕರ್ನಾಟಕ ದಾಳಿಗೆ ಇನ್ನೊಂದು ಹೊಸ ಸಾಕ್ಷಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ. ಇಮ್ಮಡಿ ಮುರಿಗಾ ಶಾಂತವೀರರು ಶಿವಾಜಿಯ ಗೌರವವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವಷ್ಟು ಹಿರಿಯರಾಗಿದ್ದರು ; ದೊಡ್ಡವರನ್ನು ಗೌರವಿಸುವ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಶಿವಾಜಿಯು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದನು. ಮುರಿಗೆ ಶಾಂತವೀರರಂತಹ ಮಹಾತ್ಮರಿಂದ ಆರಂಭವಾಗುವ ತನ್ನ ಪರಂಪರೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಮಹಾ ಸಂಸ್ಥಾನಕ್ಕೆ ಹೆಮ್ಮೆಯಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ.

["ಶಿವಾಜಿ ಮಲ್ಲಮ್ಮಾಜಿ ಸಮರೋತ್ಸವ"ದ ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಕನ್ನಡಾನುವಾದವನ್ನು ಶ್ರೀಮತಿ ಶಾರದಾ ಆದ್ಯ ರಂಗಾಚಾರ್ಯ ಮತ್ತು ಶ್ರೀಮತಿ ತಾರಾ ದೀಕ್ಷಿತ್ ಅವರು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿದ್ದು ಅದನ್ನು ಕನ್ನಡ ಶಕ್ತಿ ಕೇಂದ್ರವು ಪ್ರಕಟಿಸಿದೆ (1993)]

"ಉಭಯಕವಿ"-ಒಂದು ಮರುವಿಚಾರ

ಇದೇ ಪತ್ರಿಕೆಯ ಏಪ್ರಿಲ್–ಜೂನ್ 1972ರ ಸಂಚಿಕೆಯಲ್ಲಿ (ಸಾಧನೆ, 1.ii. ಪ್ರ. 195–200) ಶ್ರೀ ಕೆ.ವಿ. ನಾರಾಯಣ ಅವರು 'ಉಭಯಕವಿ' ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಅನೇಕ ಕನ್ನಡ. ತೆಲುಗು ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ, ರಾಜಶೇಖರನ ಕಾವ್ಯ ಮೀಮಾಂಸೆಯಲ್ಲಿ "'ಉಭಯಕವಿ'ಗೆ ಬರುವ ಅರ್ಥವೇ ಹೆಚ್ಚು ಸೂಕ್ತವಾದುದೆನ್ನುವ ನಿರ್ಣಯ ಸಾಧ್ಯ" ಎಂದು ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಪಡುತ್ತಾರೆ. ರಾಜಶೇಖರನ ಪ್ರಕಾರ, 'ಉಭಯ ಕವಿ' ಎಂದರೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮತ್ತು ಕಾವ್ಯಗಳೆರಡರಲ್ಲೂ ಪ್ರವೀಣನಾದವನು. ಅವನ ಪ್ರಕಾರ ಬಹುಶಃ ಉಭಯಕವಿ ಕಾವ್ಯ, ಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಬರೆದವನಲ್ಲ ; ಅವೆರಡರಲ್ಲೂ ಪರಿಣತನಾದುದರಿಂದ, ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲೇ ಕಾವ್ಯ ಭಾಗವನ್ನು ಸುಂದರವಾಗಿ ಚಿತ್ರಿಸುವಂತೆ ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಗವನ್ನೂ ಅಷ್ಟೇ ಖಚಿತವಾಗಿ ನಿರೂಪಿಸಬಲ್ಲ ವ್ಯಕ್ತಿ.

ಹೀಗೆ ರಾಜಶೇಖರನೇನೋ ಶಾಸ್ತ್ರಕವಿ, ಕಾವ್ಯಕವಿ, ಮತ್ತು ಉಭಯ ಕವಿಗಳೆಂಬ ಮೂರು ವರ್ಗಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಮೂರು ಬಗೆ, ಕಾವ್ಯಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಂಟು ಬಗೆ ಎಂದು ಹೇಳಿ ಮತ್ತೆ ಒಳಬಗೆಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತಾನೆ. (ಉಭಯ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಳ ಪ್ರಭೇದ ಹೇಳಿಲ್ಲ.) ವರ್ಗೀಕರಣ, ಉಪವರ್ಗೀಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಆಸಕ್ತಿ ತೋರಿರುವ ರಾಜಶೇಖರನ ಮೇಲಿನ ವರ್ಗೀಕರಣ ಮತ್ತು ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ತಿರಸ್ಕರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಬೇರೆ ಸಮರ್ಥನೆ ದೊರೆಯುವ ತನಕ, ಅವನ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳನ್ನೇ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಆಂಧ್ರದ ಕವಿಗಳು ಹೊಂದಿದ್ದರು ಎಂದು ನಂಬುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

---

1 ನೋಡಿ—ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ (ಅನುವಾದ : ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು. ಶಾರದಾಮಂದಿರ. 1969), ಪು. 34. ಮೂಲ ಹೀಗಿದೆ– "ಉಭಯಕವಿಸ್ತೂಭಯೋರಪಿ ವರೀಯಾನ್ ಯದ್ಯುಭಯತ್ರ ಪರಂ ಪ್ರವೀಣಃ ಸ್ಯಾತ್" (ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸಾ, ಬರೋಡ, 1934, ಪು. 17). ಎಂದರೆ [ಶಾಸ್ತ್ರಕವಿಯು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ರಸಸಂಪದವನ್ನು ಒಡೆಯಬಹುದು : ಕಾವ್ಯಕವಿಯು ಶಾಸ್ತ್ರ ಬರೆಯುವಾಗ ತರ್ಕಕರ್ಕಶವಾಗಿರಬೇಕಾದ ಕಡೆ ಉಕ್ತಿವೈಚಿತ್ರ್ಯದಿಂದ ಶಿಥಿಲಗೊಳಿಸಬಹುದು :] ಉಭಯಕವಿ ಮಾತ್ರ, ಎರಡರಲ್ಲೂ ಪ್ರವೀಣನಾಗಿದ್ದರೆ. ಅವರಿಬ್ಬರಿಗಿಂತಲೂ ಶ್ರೇಷ್ಠನೆನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

'ಉಭಯಕವಿ' ಮಾತಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯಪರಿಷತ್ತಿನ **ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟುವಿನಲ್ಲಿ** (ಪು. 966) "(ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ) ಎರಡು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಬಲ್ಲವನು" ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ಈ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಅರ್ಥವೇ ಗ್ರಾಹ್ಯವಾದುದೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಕಾರಣ, 'ಉಭಯಕವಿ'ಗಳಾಗಿದ್ದ ಪೊನ್ನ, ರನ್ನರಲ್ಲಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಂಸ್ಕೃತ, ಕನ್ನಡಗಳ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ (ಶ್ರೀ ನಾರಾಯಣರ ಲೇಖನ ನೋಡಿ). ಜೊತೆಗೆ, ರನ್ನ 'ಉಭಯ ವ್ಯಾಕರಣ ಪರಿಣತ'ನಾಗಿದ್ದನೆಂಬುದಕ್ಕೆ (ಅಜಿತಪುರಾಣ, 12.43) ಅವನು ಸಂಸ್ಕೃತ, ಕನ್ನಡ ವ್ಯಾಕರಣಗಳಲ್ಲಿ ವಿದ್ವಾಂಸನಾಗಿದ್ದನೆಂದೇ ಅರ್ಥವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. (ರನ್ನ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಒಬ್ಬ ವೈಯಾಕರಣಿಯೂ ಆಗಿದ್ದನೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಜನ್ನನ ಹೇಳಿಕೆಯೂ ಆಧಾರವಾಗಿದೆ.) **ವೀರಶೈವಾಮೃತಪುರಾಣ**ವನ್ನು ಬರೆದ ಗುಬ್ಬಿಯ ಮಲ್ಲಣ್ಣ "ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂಸ್ಕೃತೋಭಯ ಕವಿತ್ವಂಗಳಂ ಪೂರ್ಣ ಲಕ್ಷಣ ಚಮತ್ಕಾರದಿಂದಂ ಮಾಳ್ಪ ನಿರ್ಣಯು"ದಲ್ಲಿ ಪರಿಣತನಾಗಿದ್ದುದರಿಂದ ಅವನಿಗೆ 'ಉಭಯಭಾಷಾಕವಿ' ಎಂಬ ಬಿರುದು ದೊರಕಿದ್ದಿತು.[2] ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿಯೂ 'ಉಭಯಕವಿ' ಮಾತಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ, ತೆಲುಗುಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣತಿ ಹೊಂದಿದವನು ಎಂಬರ್ಥವೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಹೀಗೆ 'ಉಭಯಕವಿ' ಎಂಬ ಮಾತಲ್ಲದೆ, 'ಉಭಯಭಾಷಾಕವಿ' ಎಂಬ ಮಾತೂ ಇದ್ದಿತು. ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಕ್ರಿ.ಶ. 1352ರಲ್ಲಿದ್ದ ಬಾಹುಬಲಿ ಪಂಡಿತನಿಗೆ 'ಉಭಯಭಾಷಾ ಕವಿಚಕ್ರವರ್ತಿ' ಎಂಬ ಬಿರುದಿದ್ದಿತು. ಇವೆರಡಕ್ಕೂ ಒಂದೇ ಅರ್ಥವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಸಂದೇಹ ಕಾಣದು. ಜೊತೆಗೆ 'ಚತುರ್ಭಾಷಾವಿಶಾರದಕವಿ',[3] 'ಅಷ್ಟಭಾಷಾಕವಿ[4]' ಎಂಬ ಮಾತುಗಳೂ ಉಂಟು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ'ಭಾಷಾ' ಎಂಬ ಪದ ಗಮನಾರ್ಹ. ರಾಘವಾಂಕನ ಸಮಕಾಲೀನನಾಗಿದ್ದ ಶಿವದಾಸ ಎಂಬುವನು 'ಅಷ್ಟಭಾಷಾ ಕವೀಶ್ವರ' ನಾಗಿದ್ದನೆಂದು **ಪದ್ಮರಾಜಪುರಾಣ** (9.30) ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಅದೇ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಕುಮಾರಪದ್ಮರಸನ ಬಾಲ್ಯವನ್ನು ವರ್ಣಿಸುವಾಗ(4.34), ಅವನಿಗೆ 'ಅಷ್ಟಭಾಷಾಕವಿತ್ವ' ಸಿದ್ಧಿಸಿತೆಂದು ಹೇಳಿ ಎಂಟು ಭಾಷೆಗಳ ಪಟ್ಟಿ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ—ಸಕ್ಕದ (=ಸಂಸ್ಕೃತ), ಕನ್ನಡ, ಪಾಗದ (=ಪ್ರಾಕೃತ), ಮಾಗಧೀಯ, ಶೌರಸೇನಿ, ಪೈಶಾಚಿಕ, ಅಪಭ್ರಂಶ

---

2 ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ : ಕರ್ಣಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆ, II (ಬೆಂಗಳೂರು, 1919), ಪು. 192.

3 ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತ, ಉದ್ಯೋಗಪರ್ವ, 8.37 (ಮೈಸೂರು. 1955).

4 ಮೋಹನ ತರಂಗಿಣಿ (ಸಂ. ಎಂ. ಎ. ರಾಮಾನುಜ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್), 3.40

ಮತ್ತು ಚೂಳಿಕೆ.[5] **ವಿರೂಪಾಕ್ಷಾಸ್ಥಾನ, ಗುರುಮೂರ್ತಿ ಶಂಕರ ಶತಕಗಳ** ಕರ್ತೃವಾದ ಚಂದ್ರಕವಿ (ಸು. 1430) ಅಷ್ಟಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರವೀಣನಾಗಿದ್ದನೆಂದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಎಂಟು ಭಾಷೆಗಳ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲಿ 'ಪೈಶಾಚಿ' ಸೇರಿದ್ದರೂ ಅದನ್ನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ಅರ್ಧ ಭಾಷೆ'ಯೆಂದೇ ಹಿಂದೆ ಪರಿಗಣಿಸಿದ್ದರು. ಪೊನ್ನನ **ಶಾಂತಿಪುರಾಣ**ದಲ್ಲಿ(12·77)ಬರುವ'ಮೂಱುವರೆ ಭಾಷೆ'ಗಳ ವಿವರ ನಾಗವರ್ಮನ **ಛಂದೋಂಬುಧಿ**ಯಲ್ಲಿ(1.55. ಪ) ದೊರಕುತ್ತದೆ–ಸಂಸ್ಕೃತ, ಪ್ರಾಕೃತ, ಅಪಭ್ರಂಶ ಮತ್ತು ಪೈಶಾಚಿ ("ಸಂಸ್ಕೃತಂ ಪ್ರಾಕೃತಂ ಅಪಭ್ರಂಶಿಕಂ ಪೈಶಾಚಿಕಂ ಎಂಬ ಮೂಱುವರೆ ಭಾಷೆಗಳೊಳ್....."). ('ಪೈಶಾಚಿ'ಯನ್ನು ಅರ್ಧಭಾಷೆಯೆಂದೇ ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು.) ಆದ್ದರಿಂದ, ಹಿಂದೆ ಬಂದ 'ಚತುರ್ಭಾಷಾ ಕವಿ' ಎಂಬ ಮಾತು ಸಂಸ್ಕೃತ, ಪ್ರಾಕೃತ, ಅಪಭ್ರಂಶ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣತಿ ಇದ್ದುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ; 'ಚತುರ್ಭಾಷಾ ಕವಿಚಕ್ರವರ್ತಿ' ಎಂಬ ಬಿರುದಿದ್ದ ನೇಮಿಚಂದ್ರನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ, ಪ್ರಾಕೃತ ಭಾಷಾ ರಚನೆಗಳನ್ನೂ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಜನ್ನ ತನ್ನನ್ನು 'ಚತುರ್ವಿಧ ಪಂಡಿತ'ನೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ನಾಲ್ಕು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ತನಗಿದ್ದ ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿರಬಹುದು. ಜನ್ನನ ಪತ್ನಿ ಲಕುಮಾದೇವಿಯ ಗುರು ಬಾಳಚಂದ್ರ ಕವಿಕಂದರ್ಪನಿಗೆ 'ಚತುರ್ಭಾಷಾ ಕವಿಚಕ್ರವರ್ತಿ' ಎಂಬ ಬಿರುದಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನು[6] ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬಹುದು.

ಸಾರಾಂಶ

(i) 'ಉಭಯಕವಿ' ಎಂದರೆ ಉಭಯಭಾಷಾಕವಿ ಎಂದೇ ಅರ್ಥ. ಸಂಸ್ಕೃತ, ಕನ್ನಡಗಳೇ ಆ ಉಭಯ ಭಾಷೆಗಳು. ಜೊತೆಗೆ 'ಚತುರ್ಭಾಷಾ' 'ಅಷ್ಟಭಾಷಾ' ಕವಿಗಳೂ ಇದ್ದರು.[7]

(ii) ರಾಜಶೇಖರನ 'ಉಭಯಕವಿ' ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ–ತೆಲುಗುಗಳ 'ಉಭಯ ಕವಿ'–ಇವೆರಡೂ ಭಿನ್ನಾರ್ಥಗಳುಳ್ಳ ಸಮಾನ ರೂಪದ ಪದಗಳೆಂದೇ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಭಾವಿಸ

5 'ಚೂಲಿಕಾ'-ಸಂಸ್ಕೃತ ನಾಟಕಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಭಾಷೆ (Monier Willams : Sanskrit-English Dictionary, p. 401). ಹೇಮಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ 'ಚೂಲಿಕಾ ಪೈಶಾಚಿ'ಯ ಲಕ್ಷಣಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ. (ಎ.ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರೀ : ಕಥಾಮೃತ, ಮೈಸೂರು. 1968. ಪೀಠಿಕೆ xxxi

6 Ep. Indica. xiii. pp. 15–26

7 ತೆಲುಗಿನ ನನ್ನಯ ಕವಿಗೆ ಭಾರತ ಬರೆಯಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡಿದ ನಾರಾಯಣಭಟ್ಟ ಸಂಸ್ಕೃತ, ಕನ್ನಡ, ಪ್ರಾಕೃತ, ಪೈಶಾಚಿಕ, ತೆಲುಗು ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿರಾಜಶೇಖರನಾಗಿದ್ದನಂತೆ.

ಬೇಕಾಗಿದೆ. ರಾಜಶೇಖರನ ವಿವರಣೆಗೆ ಪೋಷಕವಾದ ಒಂದೂ ಉಲ್ಲೇಖ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಾಗಲಿ ತೆಲುಗಲ್ಲಾಗಲಿ ಸಿಗದಿರುವುದು ಹೀಗೆ ಭಾವಿಸಲು ಕಾರಣ.[8]

(iii) ‘ಉಭಯಕವಿ’ಗಳೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡ ಕವಿಗಳು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲೂ ಏನಾದರೂ ಬರೆದಿರುವರೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಏಳುತ್ತದೆ. ಕೆಲವರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳೇನೋ ದೊರಕಿವೆ. ‘ಉಭಯ ಭಾಷಾ ಚಕ್ರವರ್ತಿ’ ಎಂಬ ಬಿರುದಿದ್ದ ಹಸ್ತಿಮಲ್ಲ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ **ಪೂರ್ವಪುರಾಣ**ವನ್ನೂ, ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ **ಅರ್ಜುನರಾಜ ನಾಟಕ** ಇತ್ಯಾದಿ ಹತ್ತಕ್ಕೆ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟು ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ.[9] ‘ಉಭಯ ಕವಿತಾ ವಿಶಾರದ’ನಾದ ಷಡಕ್ಷರಿಯ ಕನ್ನಡ ಕೃತಿಗಳು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ **ಕವಿಕರ್ಣ ರಸಾಯನ** ವೆಂಬ ದೊಡ್ಡ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾವ್ಯವೂ, ಇತರ ಎಂಟು ಸಂಸ್ಕೃತ ಲಘು ಕೃತಿಗಳೂ ದೊರಕಿವೆ. ಆದರೆ ಉಳಿದ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ರನ್ನ, ಪೊನ್ನ, ಭೀಮಕವಿ, ರಾಘವಾಂಕ ಮುಂತಾದವರ ಯಾವ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಯೂ ದೊರಕಿಲ್ಲ.[10] ‘ಉಭಯ

---

8 ‘ಜಾತಕ ತಿಲಕ’ದ ಕರ್ತೃವಾದ ಶ್ರೀಧರಾಚಾರ್ಯನು ‘ಚಂದ್ರಪ್ರಭ ಚರಿತ’ವೆಂಬ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾನೆ. (ಎರಡನೆಯದು ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ). ಮೊದಲನೆಯದು ‘ಶಾಸ್ತ್ರಕವಿತ್ವ’ಕ್ಕೆ ಭೂಷಣಪ್ರಾಯವೆಂದೂ ಎರಡನೆಯದು ‘ಕಾವ್ಯಕವಿತ್ವ’ಕ್ಕೆ ಭೂಷಣಪ್ರಾಯವೆಂದೂ ಅವನೇ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. (ಜಾತಕತಿಲಕ, 24.39). ಇಲ್ಲಿನ ಶಾಸ್ತ್ರಕವಿತ್ವ, ಕಾವ್ಯಕವಿತ್ವ ಎಂಬ ಮಾತುಗಳು ರಾಜಶೇಖರನನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದರೂ, ‘ಉಭಯಕವಿ’ ಎಂಬ ಬಿರುದೇನೂ ಶ್ರೀಧರಾಚಾರ್ಯನಿಗೆ ಇದ್ದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ (ಇವನು, ಪಂಪನನ್ನನುಕರಿಸಿ, ‘ಜಾತಕತಿಲಕ’ದಲ್ಲಿ ಗಣಿತ ಧರ್ಮವನ್ನೂ, ‘ಚಂದ್ರಪ್ರಭಚರಿತ’ದಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಧರ್ಮವನ್ನೂ ಅರಿಯಬೇಕೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. ಜ್ಯೋತಿಷ್ಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ‘ಜಾತಕತಿಲಕ’ವನ್ನು ‘ಜೋಯಿಸಗಬ್ಬ’ವೆಂದೂ ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ.)

9 ಕರ್ಣಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆ, 1. (ಬೆಂಗಳೂರು. ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು. 1961) ಪು. 451 ; ಅನುಬಂಧ II, ಪು. 58 ನ್ನೂ ನೋಡಿ. ಶ್ರೀ ಕೆ.ಜಿ. ಕುಂದಣಗಾರರು ‘ಪೂರ್ವಪುರಾಣ’ ಗದ್ಯ ಕಾವ್ಯವನ್ನು 1943ರಲ್ಲಿ ಸಂಪಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ.

10 ‘ಶ್ರೀ ಕವಿರತ್ನ’ ಎಂಬ ಕವಿಯ ಕೆಲವು ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದ್ಯಗಳು ಸುಭಾಷಿತ ಸಂಗ್ರಹಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಇವನೂ ಕವಿ ರನ್ನನೂ ಅಭಿನ್ನರೆಂದು ಡಾ. ಎಸ್. ಶ್ರೀಕಂಠಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳವರ ಅಭಿಪ್ರಾಯ (‘Some forgotten poets of Karnataka’—Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute, xxiii. 1942. Silver Jubliee Volume. pp. 416-7). ಹಾಗೆಯೇ ವಾದಿರಾಜನ ಸಂಸ್ಕೃತ ‘ಯಶೋಧರಚರಿತ’ಕ್ಕೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಬರೆದಿರುವ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಒಂದು ಕಡೆ ರಾಘವಾಂಕ ಎಂಬ ಕವಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದ್ಯವೊಂದರ ಭಾಗವನ್ನು ಉದ್ಧರಿಸುತ್ತಾನೆ. ಈ ಕೃತಿಯನ್ನು

ಕವಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಕವಿ' ಮಾತಿಗೆ ಪರಿಣತ, intelligent man ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಇಲ್ಲ. ಕನ್ನಡ, ತೆಲುಗಿನ ಎಲ್ಲ ಕವಿಗಳೂ ಸಂಸ್ಕೃತ ವಿದ್ವಾಂಸರಾಗಿದ್ದರು. ಹಾಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಬಹುತೇಕ ಎಲ್ಲರೂ 'ಉಭಯಕವಿ' ಗಳಾಗುತ್ತಾರೆ ಮತ್ತು ಆಗ ಅದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಬಿರುದಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಉಭಯಕವಿ'ಗಳು ಕನ್ನಡದಂತೆಯೇ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲೂ ಕೃತಿರಚನಾ ಸಾಮರ್ಥ್ಯವುಳ್ಳವರಾಗಿದ್ದರು. ಮತ್ತು ಕೃತಿರಚನೆ ಮಾಡಿದ್ದರು ಎಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕು. ರನ್ನ, ಭೀಮ ಕವಿ, ನನ್ನಯ, ತಿಕ್ಕನ ಮೊದಲಾದವರ ಕಾವ್ಯಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ರಚನೆಗಳನ್ನು ನೋಡಬಹುದು. 'ಚತುರ್ಭಾಷಾಕವಿ' ನೇಮಿಚಂದ್ರನಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಜೊತೆ ಪ್ರಾಕೃತ ರಚನೆಗಳೂ ಉಂಟು. ಈ ಕವಿಗಳು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ರಚಿಸಿದ್ದ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳು ಅಷ್ಟು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲದುವಾಗಿದ್ದು ದರಿಂದಲೋ ಏನೋ ಅಳಿದುಹೋಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯೂ ಉಂಟು (10ನೇ ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ ನೋಡಿ). ಅಸಗನನ್ನು 'ಉಭಯಕವಿ' ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರೋ ಇಲ್ಲವೋ ತಿಳಿಯದು. ಆದರೂ ಅವನು ಮೇಲಿನ ಅರ್ಥದಲ್ಲಿ 'ಉಭಯ ಕವಿಯೇ'. ಅವನ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳು ದೊರಕಿವೆ ; ಆದರೆ ಅವನ **ಕರ್ಣಾಟ ಕುಮಾರಸಂಭವ ಕಾವ್ಯವು** ಅನುಪಲಬ್ಧವಾಗಿದೆ.[11]

ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ ಡಾ. ಕೆ. ಕೃಷ್ಣಮೂರ್ತಿಯವರು ಈ ರಾಘವಾಂಕನೂ ಕನ್ನಡದ ರಾಘವಾಂಕನೂ ಅಭಿನ್ನರೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. (Vadiraja's Yashodharacharita. Dharwar. Karnatak University. 1963. Introd. pp. 84-5). ಈ ಇಬ್ಬರೂ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ನಿಜವಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ರನ್ನ ಮತ್ತು ರಾಘವಾಂಕರ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕೃತಿಗಳು ನಷ್ಟವಾಗಿವೆಯೆಂದೂ ಅವುಗಳ ಕೆಲವು ತುಣುಕುಗಳು ಮಾತ್ರ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆಯೆಂದೂ ಹೇಳಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಎರಡು ಅಭಿಪ್ರಾಯಗಳ ಕಡೆ ನನ್ನ ಗಮನ ಸೆಳೆದವರು ಶ್ರೀ ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣನವರು.

11 ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು 'ಉಭಯಕವಿ'ಗಳ ಹೆಸರುಗಳು ಇಂತಿವೆ—ಕ್ರಿ.ಶ. 1229 ರಲ್ಲಿದ್ದ ಮುನಿಚಂದ್ರನನ್ನು ಎರಡನೆಯ ಗುಣವರ್ಮ 'ಉಭಯಕವಿ ಕಮಲಗರ್ಭ' ಎಂದು ಹೊಗಳಿದ್ದಾನೆ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ, ಮುನಿಚಂದ್ರ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ (ಮತ್ತು ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ)ಏನಾದರೂ ಬರೆದಿರಬಹುದೆಂಬ ಊಹೆಯನ್ನು ಮಾಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿದೆ. ಅವನು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಏನು ಬರೆದಿದ್ದನೋ ತಿಳಿಯದು. 'ಪದ್ಮರಾಜಪುರಾಣ'ದ ಕರ್ತೃ ಪದ್ಮಣಾಂಕ ತನ್ನನ್ನು 'ಉಭಯ ಕವಿತಾ ವಧೂ ವಶೀಕೃತನ್' ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. (ಆ ಕೃತಿಯ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕೃತಭಾಷೆಯ ಒಂದು ವಾರ್ಧಕ ಷಟ್ಪದಿಯಿದೆ). ವೆಂಕಾಮಾತ್ಯನಿಗೆ (ಸು. 1770) 'ಚತುರ್ವಿಧ ಕವಿತಾ ವಿಶಾರದ'ನೆಂಬ ಬಿರುದಿದ್ದಿತು. ಅವನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಾಮಾಯಣ ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ, ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ 'ಅಲಂಕಾರಮಣಿದರ್ಪಣ' ಮುಂತಾದ ಕೃತಿಗಳನ್ನೂ

(iv) ಮೂಲತಃ 'ಉಭಯಕವಿ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ರಾಜಶೇಖರನ ಅರ್ಥವೇ ಇದ್ದು, ಬಳಿಕ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ (ಮತ್ತು ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ) ಉಭಯಭಾಷಾ ಕವಿ ಎಂಬ ಅರ್ಥ ಬಂದಿತೆಂದು ಹೇಳಲು ಯಾವ ಆಧಾರವೂ ಕಾಣದು. ಆದ್ದರಿಂದ ಉಭಯ ಕವಿಗಳೆಂದು ಕರೆದುಕೊಂಡ ಕನ್ನಡ, ತೆಲುಗು ಕವಿಗಳು 'ಕಾವ್ಯ'ಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಏನಾದರೂ 'ಶಾಸ್ತ್ರ'ಗಳನ್ನೂ ಬೇರೆ ಬರೆದಿರುವರೇ ಎಂದು ಹುಡುಕುವುದು ಅನಗತ್ಯ ವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ಅದರ ಬದಲು, ಅವರು ಕನ್ನಡ, ತೆಲುಗುಗಳಲ್ಲದೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ದಲ್ಲಿಯೂ ಏನಾದರೂ ಬರೆದಿರುವರೇ ಎಂಬ ಸಂಗತಿ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವರ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅಧ್ಯಯನ ನಡೆಯುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ರಚಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಣ, ಡಿಮ, ವ್ಯಾಯೋಗ, ಪ್ರಹಸನಗಳೂ ಉಂಟು. ನೋಡಿ: ಕರ್ಣಾಟಕ ಕವಿಚರಿತೆ, (II, ಪು. 129). ಇವೆಲ್ಲವೂ ರೂಪಕ ಪ್ರಭೇದಗಳು ಮತ್ತು ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕೃತ, ಅಪಭ್ರಂಶ ಭಾಗಗಳಿದ್ದಿರಬಹುದು. 'ಉಭಯ ವೇದಾಂತ' ಎಂಬ ಮಾತು ಶ್ರೀವೈಷ್ಣವರಲ್ಲಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ 'ಉಭಯ' ಎಂಬ ಮಾತಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತ ಮತ್ತು ತಮಿಳು ಎಂಬರ್ಥಗಳಿರುವುದು ಗಮನಿಸ ಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿಯೆಂದು ಪ್ರೊ. ಎಂ.ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯನವರು ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ.

'ಅಭಿನವ ದಶಕುಮಾರ ಚರಿತೆ'ಯ ಒಂದು ಪಾಠ

ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನದ ಕನ್ನಡ ಕವಿ ಚೌಂಡರಸನ 'ಅಭಿನವ ದಶಕುಮಾರ ಚರಿತೆ'ಯಲ್ಲಿ ಕಳ್ಳರು ತಮ್ಮ ಚೌರ್ಯ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ವಸ್ತುಗಳ ಪಟ್ಟಿ ಇದೆ (ಈ ಪಟ್ಟಿಗೆ ಮೂಲ ದಂಡಿಯ ಸಂಸ್ಕೃತ 'ದಶಕುಮಾರ ಚರಿತ'[1] ಎಂಬುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಂಗತಿ). ಆ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ "ಕರ್ಕಟ ರಜ್ಜು" ಎಂಬುದೂ ಒಂದು. ಪದ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿರುವ ಕರ್ಕಟ ರಜ್ಜು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮುಂದಿನ ಗದ್ಯ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಚೌಂಡರಸನೇ "ಮುಗಿಲೊಳ್ ಸಿಕ್ಕಿಸಿ ಪಿಡಿದೇಱುವೇಱುವಗ್ಗ"ಎಂಬ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೀಡಿದ್ದಾನೆ.[2] ನಾನು ಈ ಗದ್ಯ ಭಾಗವನ್ನು "ಮುಗಿಲೊಳ್ ಸಿಕ್ಕಿಸಿ ಪಿಡಿದೇಱುವ ವೇಡಿವಗ್ಗ" ಎಂದು ಊಹೆಯ ಮೇಲೆ ತಿದ್ದಿದ್ದೇನೆ.[3] ನನ್ನ ಊಹಾತ್ಮಕ ಪರಿಷ್ಕರಣವು ಬಹುತೇಕ ಸರಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಆ ಭಾಗಕ್ಕಿರುವ ಪಾಠಾಂತರಗಳು ಸಮರ್ಥಿಸಿವೆ (ಆ ಊಹೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದಾಗ ಪಾಠಾಂತರಗಳು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿರಲಿಲ್ಲ).

"ಕರ್ಕಟ ರಜ್ಜು" ಎಂದರೆ ಏಡಿಯ ಆಕಾರವುಳ್ಳ ಮತ್ತು ಏಡಿಯ ಕಾಲುಗಳಂತೆ ಕೊಕ್ಕೆಗಳಿರುವ ಲೋಹದ ಚಿಕ್ಕ ವಸ್ತುವನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುವ ಹಗ್ಗ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಆ ಹಗ್ಗವನ್ನು ಮೇಲೆಸೆದರೆ ತುದಿಯ ಕೊಕ್ಕೆಗಳು ಮನೆಯ ಮೇಲ್ಭಾಗಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಚಾವಣಿಯ ತುದಿಗೆ ('ಮುಗಿಲ್') ಸಿಕ್ಕಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. ಕಳ್ಳ ಸುಲಭವಾಗಿ ಆ ಹಗ್ಗ ಹಿಡಿದು ಮೇಲಕ್ಕೆ ಹತ್ತಬಹುದು. ಇದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ನನ್ನ ಊಹಾತ್ಮಕ ಪರಿಷ್ಕರಣ ನಡೆದಿದೆ. ಈ ಕೆಳಗೆ ಪ್ರಚಲಿತ ಪಾಠವನ್ನೂ ಅದಕ್ಕೆ ದೊರಕುವ ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನೂ ಹೋಲಿಕೆಗಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ.[4]

---

1 ನೋಡಿ, ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ: '"ಸಾಣ" ಪೊನ್ನನೇ? "ಬಳಪ" ಎಂದರೇನು?' ಪ್ರಬುದ್ಧ ಕರ್ಣಾಟಕ, 66:3 (1984). ಪು. 41-2.

2 ಅಭಿನವ ದಶಕುಮಾರ ಚರಿತೆ (ಸಂ: ಎಸ್. ಜಿ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಮತ್ತು ಎಂ. ಎ. ರಾಮಾನುಜ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್), 8:99 ; 8:99 ವಚನ.

3 ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ: ಪೂರ್ವೋಕ್ತ, ಪು. 41. ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ 9.

4 ಮೈಸೂರಿನ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಸಂಸ್ಥೆಯ ಮೂರು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ಶ್ರೀ ಜಿ.ಜಿ. ಮಂಜುನಾಥನ್ ಅವರು ಕೃಪೆಯಿಟ್ಟು ಒದಗಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಪ್ರಚಲಿತ ಪಾಠ

"ಮುಗಿಲೊಳ್ ಸಿಕ್ಕಿಸಿ ಪಿಡಿದೇಱುವೇಱಿವರ್ಗಮಂ"

ಪಾಠಾಂತರಗಳು

ಪಾಠಾಂತರ 1—"ಮುಗ್ಗಿಲೊಳ್ ಸಿಕ್ಕಿಸಿ ಪಿಡಿದೇಱುವಯೇದಿವಗ್ಗಮಂ"
[ಹಸ್ತಪ್ರತಿ. ಕೆ. 173, ಪತ್ರ 53]

ಪಾಠಾಂತರ 2—"ಮುಗುಲೊಳ್ ಸಿಕ್ಕಿಸಿ ಪಿಡಿದೇಱುವಯೇಡಿವಗ್ರ್ಗಮಂ"
[ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಕೆ. 471, ಪತ್ರ 46]

ಪಾಠಾಂತರ 3—"ಮುಗ್ಗಿಲೊಳ್ ಸಿಕ್ಕಿಸಿ ಪಿಡಿದಿರೇರುವಯೇರಿವರ್ಗ್ಗಮಂ"
[ಹಸ್ತಪ್ರತಿ. ಕೆ.ಎ. 111, ಪತ್ರ 70]

ಪ್ರಚಲಿತ ಪಾಠದಲ್ಲಿರುವ "ಮುಗಿಲೊಳ್" ಎಂಬುದೇ ಸರಿ ; ಮುಗಿಲ್ ಎಂದರೆ ಮೇಲ್ಛಾವಣಿಯ ತುದಿ. ಈ ಕಠಿಣ ಪಾಠ ಅರ್ಥವಾಗದೆ ಅದನ್ನು ಮುಗ್ಗಿಲ್, ಮುಗುಲ್ ಎಂದು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಕಾರರು ತಿದ್ದಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಪಾಠಾಂತರ 2ರಲ್ಲಿ "ಏಡಿ" ಶಬ್ದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಪ್ರಚಲಿತ ಪಾಠದ ಮತ್ತು ಉಳಿದ ಎರಡು ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿಗಳ ಪಾಠಾಂತರಗಳಾದ ಏಱಿ, ಏದಿ, ಏರಿ ಇವು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪಾಠಾಂತರ 1ರಲ್ಲಿರುವ "ಏದಿ" ಎಂಬುದು "ಏಡಿ" ಎಂಬುದರ ಅಪಲಿಖಿತ ವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. "ಕರ್ಕಟ" ಎಂಬುದರ ಕನ್ನಡ ಸಮಾನ ಪದವೇ "ಏಡಿ". "ಏಡಿ"ಗೆ ಹಳಗನ್ನಡ ರೂಪ "ಎಸಡಿ|ಎಸಡು" ಎಂದಿರುವುದಾದರೂ, ಅಲ್ಲಮನಲ್ಲಿ (12ನೇ ಶ.) "ಏಡಿ" ಪದ ದೊರಕುವುದರಿಂದಲೂ,[5] ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನದ ಚೌಂಡರಸನಲ್ಲಿ ಆ ನಡುಗನ್ನಡ ರೂಪ ಬಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುವುದರಿಂದಲೂ, ಮೂಲಪಾಠ "ಏಡಿ" ಎಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಮಾಸದಲ್ಲಿ "ರಜ್ಜು" ಇರುವುದರಿಂದ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅದರ ಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ "ಪಗ್ಗ"ವನ್ನು ನಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸುತ್ತೇವೆ. ಆ ಕಾರಣ "ವರ್ಗ" ಎಂಬ ಪ್ರಚಲಿತ ಪಾಠದ ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ ಮೂರನೆಯ ಪಾಠಾಂತರಗಳ ರೇಫ ಸಮೇತ ರೂಪವನ್ನು ನಿರ್ದಾಕ್ಷಿಣ್ಯ ವಾಗಿ ತಿರಸ್ಕರಿಸಬಹುದು. ಏಡಿ+ಪಗ್ಗ→ಏಡಿವಗ್ಗ=ಕರ್ಕಟರಜ್ಜು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಲಪಾಠವನ್ನು,

---

5 ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ 'ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು'ವಿನಲ್ಲಿ (ಸಂಪುಟ I) ಎಸಡಿ, ಏಡಿ ಕೆಳಗೆ ನೋಡಿ (ಪು. 1153).

"ಮುಗಿಲೊಳ್ ಸಿಕ್ಕಿಸಿ ಪಿಡಿದೇಱುವೇಡಿವಗ್ಗಮುಂ"

ಎಂದು ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು. ಏಱುವ - ಏಡಿವಗ್ಗಮುಂ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಯಕಾರಾಗಮ ವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೆ ಆಗ,

"ಮುಗಿಲೊಳ್ ಸಿಕ್ಕಿಸಿ ಪಿಡಿದೇಱುವಯೇಡಿವಗ್ಗಮುಂ"

ಎಂದೂ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು. ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರತಿಗಳ ಒಲವು ಈ ಪಾಠದತ್ತ ಇದೆ.

ರಾಮಾಶ್ವಮೇಧದ ಮೂಲಪ್ರತಿ ಮತ್ತು ಪ್ರಚಲಿತ ಪಾಠ

ಕವಿ ತಾನೇ ಸ್ವತಃ ಲಿಖಿಸಿದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ದೊರಕಿದರೆ ಆಗ ಗ್ರಂಥಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವೇ ಇರುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬುದು ಒಂದು ಸತ್ಯಸಂಗತಿ. ಅಂತಹ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಅದು ಇರುವಂತೆಯೋ ಅಥವಾ ಅದನ್ನು ತಪ್ಪಿಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೊಬ್ಬರಿಂದ ಬರಸಿಯೋ ಅಚ್ಚಿನ ಮನೆಗೆ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಟ್ಟರೆ, ಕವಿಯ ಮೂಲಪಾಠ ಓದುಗರಿಗೆ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಸರಳವಾಗಿಯೂ ತರ್ಕಬದ್ಧವಾಗಿಯೂ ತೋರುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅಪವಾದಗಳಿರಬಹುದು. ಕವಿಯ ಮೂಲಪ್ರತಿ ದೊರಕಿದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ಆಧರಿಸಿ ಹೊರತಂದಿರುವ ಗ್ರಂಥವೊಂದರಲ್ಲಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾರಣಗಳಿಂದ ತಪ್ಪುಗಳಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಯಿದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಮುದ್ದಣನ 'ಶ್ರೀ ರಾಮಾಶ್ವಮೇಧಂ' ಗದ್ಯ ಕಾವ್ಯ ಒಳ್ಳೆಯ ನಿದರ್ಶನ.

ಮುದ್ದಣ ತಾನೇ ಬರೆದ ಕೃತಿಯನ್ನು, ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬೇರೆ ಕೃತಿಕಾರನ ಕೃತಿಯೆಂದೂ ತಾನು ಅದರ ಲಿಪಿಕಾರ ಮಾತ್ರನೆಂದೂ ನಂಬಿಕೆ ಹುಟ್ಟಿಸಿ ಪ್ರಕಾಶಕರಿಗೆ ಕಳುಹಿಸಿಕೊಟ್ಟ. ಆ ಕೃತಿ ಕ್ರಿ. ಶ. 1901 ರಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯ ಕಲಾನಿಧಿ ಮಾಲೆಯ ಆರನೆಯ ಪುಸ್ತಕವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಮತ್ತು ಪ್ರಕಾಶಕರಂತೂ- 'ಅವುದೋ ರಾಜಾಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲನಾದ ಕವಿಯಾಗಿದ್ದಂತೆ ಕಾಣಬರುತ್ತದೆ' ಎಂದೂ, ನಂದಳಿಕೆ ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಣಪ್ಪನವರೇ 'ಕವಿಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಆಧಾರ ಸಾಲದೆಂದೂ' ನಂಬಿದ್ದರು. ಮುಂದೇ ಅದೇ ಪ್ರಕಾಶಕರಾದ ಶ್ರೀ ಎಂ. ಎ. ರಾಮಾನುಜಯ್ಯಂಗಾರ್ಯರು 1927 ಮತ್ತು 1932 ರಲ್ಲಿ ಅದರ ಎರಡನೆಯ ಮತ್ತು ಮೂರನೆಯ ಆವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಹೊರತಂದರು. ತಮ್ಮ ಮೂರನೆಯ ಆವೃತ್ತಿಯ ಮುನ್ನುಡಿಯಲ್ಲಿ, ತಾವು ಮೊದಲ (ಮತ್ತು ಎರಡನೆಯ) ಆವೃತ್ತಿಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮೂಲಮಾತೃಕೆಯಲ್ಲಿ ತಾವೇ ಕೆಲವು ತಿದ್ದುಪಾಟುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದುದಾಗಿಯೂ ಆದರೆ ಮೂರನೆಯ ಆವೃತ್ತಿಯ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಮೂಲಮಾತೃಕೆಯಂತೆಯೇ ಅಚ್ಚು ಮಾಡಿಸಿರುವುದಾಗಿಯೂ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ದೋಷಪೂರ್ಣವಾದ ಮೊದಲ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಕಾವ್ಯಾಲಯದವರು ರಾಮಾಶ್ವಮೇಧವನ್ನು ಪುನರ್ಮುದ್ರಣ ಮಾಡಿ (1953) ಟೀಕೆಗೆ ಒಳಗಾದರು. 1971 ರಲ್ಲಿ ಕುಂದಾಪುರದ ಭಂಡಾರ್ಕಾರ್ಸ್ ಆರ್ಟ್ಸ್ ಮತ್ತು ಸಾಯನ್ಸ್ ಕಾಲೇಜಿನವರು ಪುನರ್ಮು-

ದ್ರಣ ಮಾಡಿ ಕೊನೆಗೆ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. (ಈ ಆವೃತ್ತಿಯ ಸಂಪಾದಕರು ಶ್ರೀ ರಂಜಾಳ ರಾಮದೇವ ಶೆಣೈ ಮತ್ತು ಹಟ್ಟಿಯಂಗಡಿ ಶಾಂತಾನಂದ ಭಟ್). 1972 ರಲ್ಲಿ ತೆಕ್ಕುಂಜ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣಭಟ್ ಅವರು ಪುನರ್ಮುದ್ರಣ ಮಾಡಿ, ಟಿಪ್ಪಣಿ ಮತ್ತು ಸಾರಗಳ ಸಮೇತ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವರು ರಾಮಾನುಜಯ್ಯಂ-ಗಾರ್ಯರ 1932 ರ ಮೂರನೆಯ ಮುದ್ರಣವನ್ನೇ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಸರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕವಿಯು ಪ್ರಾಂತದವರೇ ಆದ್ದರಿಂದ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುವಲ್ಲಿ, ಮೂಲದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸುವಲ್ಲಿ ತಾವು ಹೆಚ್ಚು ಅನುಕೂಲ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೂ ಇವರ ಪಾಠ ರಾಮಾನುಜಯ್ಯಂಗಾರ್ಯರ ಪಾಠವನ್ನೇ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಅನುಸರಿಸಿದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ; ಮತ್ತು ಅದು ಅನಿವಾರ್ಯ.

ರಾಮಾನುಜಯ್ಯಂಗಾರ್ಯರು ತಮ್ಮ ಮೂರನೆಯ ಮುದ್ರಣದಲ್ಲಿ ಮೂಲ ಪ್ರತಿಯನ್ನೇ ಮತ್ತೊಮ್ಮೆ ನೋಡಿ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಸರಿಪಡಿಸಿರುವುದಾಗಿ ಹೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದರೂ ಅನೇಕ ದೋಷಗಳು ಉಳಿದುಬಿಟ್ಟಿವೆ. ಅವರ ವಂಶಸ್ಥರ ಮನೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ರಾಮಾಶ್ವಮೇಧದ ಮೂಲ ಹಸ್ತ ಪ್ರತಿ ಈಗ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿದೆ. ಅದರ ಜೊತೆ ಪ್ರಚಲಿತ ಪಾಠವನ್ನು ಹೋಲಿಸಿದಾಗ, ಪ್ರತಿ ಪುಟದಲ್ಲೂ ಕವಿಯ ಮೂಲ ಪಾಠಕ್ಕೆ ಭಿನ್ನವಾದ ಪಾಠಗಳಿರುವುದು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಕವಿಯ ಮೂಲ ಪ್ರತಿಯೇ ಕಣ್ಣ ಮುಂದಿದ್ದರೂ ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನ ಪಾಠಗಳಾಗುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವೆನ್ನಿಸಿದರೂ ಅಸ್ವಾಭಾವಿಕವೇನೂ ಅಲ್ಲ. (ಈಗ ಮೂಲ ಪ್ರತಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ರಾಮಾಶ್ವಮೇಧದ ಪಾಠವನ್ನು ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ ಹೊರ ತರುವ ಯೋಜನೆಯಿದೆ).

ತೆಕ್ಕುಂಜ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ಟರ ಪ್ರಕಟಣೆ ತೀರ ಈಚಿನದಾದರೂ, ಅವರಿಗೆ ಮೂಲ ರಾಮಾನುಜಯ್ಯಂಗಾರ್ಯರ ಮೂರನೆಯ ಆವೃತ್ತಿಯಾದ್ದರಿಂದ ಈ ಮೂರನೆಯ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನೇ ಪ್ರಚಲಿತ ಪಾಠವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಮುಂದೆ ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಸಿದೆ. ('ರಾ 1932' ಎಂಬುದು ಮೂರನೆಯ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. 'ಮೂ' ಎಂಬುದು ಮೂಲ ಪ್ರತಿಯ ಪಾಠವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ).

1) ಕೆಲವೆಡೆ ಅಕ್ಷರಗಳು ಬಿಟ್ಟು ಹೋಗಿವೆ.

ಉದಾ : "ಪದ್ಯಂ ವಧ್ಯಂ ಗದ್ಯಂ ಹೃದ್ಯಂ. ಹೃದ್ಯಮಪ್ಪ ಗದ್ಯದೊಳೆ ಪೇೞ್ವುದು"(ರಾ. 1932.ಪು 6).
"ಪದ್ಯಂ ವಧ್ಯಂ ಗದ್ಯಂ ಹೃದ್ಯಮವಜಿಂ ಹೃದ್ಯಮಪ್ಪ ಗದ್ಯದೊಳೆ ಪೇೞ್ವುದು" (ಮೂ.)

2) ಕೆಲವೆಡೆ ಅಕ್ಷರಗಳು, ಪದಗಳು ಹೊಸದಾಗಿ ಸೇರಿವೆ.

ಉದಾ: "....ಕತೆಯನಾಲಿಸಿ ಲಾಲಿಸಿ ಬಟಿಕ್ಕಮೀಯೆನೆಂದೊಡೆ
ಬಿಡೆಂ ನೋಟ್ಪೆಂ" (ರಾ. 1932. ಪು 7)
"ಕತೆಯಂ ಲಾಲಿಸಿ ಬಟಿಕ್ಕಮೀಯೆನೆಂದೊಡೆ
ಬಿಡೆಂ ನೋಟ್ಪೆಂ" (ಮೂ).

ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ 'ಕತೆಯನಾಲಿಸಿ' ಎಂದು ತಿದ್ದಿದ್ದರು. ಮೂಲಪ್ರತಿಯೊಡನೆ ಹೋಲಿಸಿದಾಗ ಅಲ್ಲಿ 'ಲಾಲಿಸಿ' ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ ಅದನ್ನು ಸೇರಿಸಿದರು; ಆದರೆ ಮೊದಲು ತಿದ್ದಿ ಸೇರಿಸಿದ್ದ 'ಆಲಿಸಿ' ಎಂಬುದನ್ನು ತೆಗೆದು ಹಾಕಲಿಲ್ಲ.

3. ಮೂಲದ ಅಶ್ಲೀಲವೆನಿಸಿದ ಭಾಗಗಳನ್ನು ತಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ.

'ಕಚಂಗಳಾಣೆ' (ರಾ. 1932. ಪು. 7) –ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ಕುಚಂಗಳಾಣೆ' ಎಂಬುದೇ ಮೂಲದಲ್ಲಿರುವುದು. 'ಕಚ'ದ ಮೇಲೆ ಆಣೆಯಿಡುವಷ್ಟು ಅರಸಿಕನಲ್ಲ ಮುದ್ದಣ!

4. ಪಾಠ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಶಬ್ದಗಳ ಆನುಪೂರ್ವಿಯೂ ಬೇರೆಯಾಗಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಹಲವಿವೆ.

ಉದಾ : "ತಾಂ ಕಿನ್ನೆಲೆಯೊಳಿರ್ದುಂ ಲೋಗರ್ಗೆ ಮೇಲಂ ಬಯಸುವಳಲಾ ! ಗಂಭೀರೆಯಾಗಿರ್ದೊಡಂ ನಿರ್ಮಲೆಯಾಗಿರ್ಪಿನಮಂತರಂಗಂ ಪೆಱರ್ಗೆ ಕಾಣಲ್ಕಕುಂ........ಸರಸಕಮಲವೆ ಮೊಗಂ . ." (ರಾ. 1932. ಪು. 10).

ಇಲ್ಲಿ ಮೂಲಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿ 'ಕಿನ್ನೆಲೆ' ಬದಲು 'ಕಿನ್ನಡೆ' ಇದೆ (ಇದರ ಅರ್ಥ 'ಕೀಳುನಡೆ' ಅಥವಾ ಕೆಳಗೆ ಹರಿಯುವುದು. ಆಳದಲ್ಲಿ, ಭೂಮಿಯ ಕೆಳಗೆ ಹರಿಯುತ್ತಿದ್ದರೂ ಜನರಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯದನ್ನು ಬಯಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಸರಯೂ ಎಂಬಲ್ಲಿ ಚಮತ್ಕಾರವಿದೆ). ಮೂಲದಲ್ಲಿ "ನಿರ್ಮಲೆಯಾಗಿರ್ಪಿನಂ ಗಂಭೀರೆಯಾಗಿರ್ದೊಡಂ ತರಂಗಂ ಪೆಱರ್ಗೆ ಕಾಣಲ್ಕಕ್ಕುಂ" ಎಂದಿದೆ ಇಲ್ಲಿ ಪದಗಳು ಸ್ಥಾನಪಲ್ಲಟವಾಗಿವೆ. 'ಸರಸಕಮಲವೆ' ಎಂಬುದರ ಬದಲು 'ಸಾರವಕಮಲವೆ' ಎಂದಿದೆ. ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ 'ಸಾರವ' ಎಂದರೆ 'ಸರಯೂ ನದಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು' ಎಂದಿದೆ. ಕವಿ ಆ ನಿಘಂಟನ್ನು ಚೆನ್ನಾಗಿ ಅಭ್ಯಸಿಸಿದ್ದನೆಂಬುದು ಎಲ್ಲರಿಗೂ ತಿಳಿದ ವಿಷಯ.

5. ಪೂರ್ಣ ವಿರಾಮ ಮತ್ತು ಅರ್ಧವಿರಾಮ ಇತ್ಯಾದಿ ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನು ಕವಿ ಬಳಸಿರುವುದನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಗಮನಿಸದೇ ಹೋಗಿರುವುದರಿಂದ ಅರ್ಥವೇ ಬೇರೆಯಾಗಿದೆ. ನೋಡಿ—

"ಸಾಮಂತರಾಜರ್ ವಶವರ್ತಿಗಳ್ ; ಆಗಳುಂ ಕಾಣಿಕೆಯುಸೀಗುಂ ಸಾಸಿರ್ವರ್ ; ಪ್ರೊಸ್ನೊಡೆಯುನ ಭಂಡಾರದತ್ತಣಿಂ ಮಿಗಿಲ್ಪೈಸಿರಿ ;" (ರಾ. 1932 ಪು. 14).

"ಸಾಮಂತರಾಜರ್ ವಶವರ್ತಿಗಳಾಗಳುಂ ಕಾಣ್ಕೆಯುಸೀಗುಂ ; ಸಾಸಿರ್ವರ್ ಪೊನ್ನೊಡೆಯುರ ಭಂಡಾರದತ್ತಣಿಂ ಮಿಗಿಲ್ಪೈಸಿರಿ" (ಮೂಲ).

'ಸಾಸಿರ್ವರ್' ಎಂಬುದು 'ಪೊನ್ನೊಡೆಯುರ' ಎಂಬುವಕ್ಕೆ ಸೇರಬೇಕು. 'ನಿನ್ನ ಐಶ್ವರ್ಯ ಸಾವಿರ ಕುಬೇರರ ಸಂಪತ್ತಿಗಿಂತ ದೊಡ್ಡದು' ಎಂಬುದು ಮುದ್ದಣನ ಅಭಿಪ್ರಾಯ. ಸಂಪಾದಕರು 'ಸಾಸಿರ್ವರ್' ಎಂಬುದನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಸೇರಿಸಿಕೊಂಡು, ಮುಂದೆ ಬರುವ ಬಹುವಚನವನ್ನು ಏಕವಚನವಾಗಿ ತಿದ್ದಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

6) ಪದಗಳು ಅರ್ಥವಾಗದೆ ಮೂಲವನ್ನು ಕೆಲವೆಡೆ ತಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ.

"ಮನದೆ ತಲ್ಲಣಂಗೊಂಡು ನಾಥನೆಡೆಗೆ ಪರಿತಂದು" (ರಾ. 1932 ಪು. 16)

ಇಲ್ಲಿ ಮೂಲದಲ್ಲಿ 'ನಾಥ' ಬದಲು 'ನಾಂಬ' ಎಂದಿದೆ. 'ನಾಂಬ' ಎಂದರೆ ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ಪ್ರಕಾರ 'a man in rest'. ಮಲಗಿರುವಾತ ಎಂದರ್ಥ. 'ನಾಂಬ' ಅರ್ಥವಾಗದೆ 'ನಾಥ' ಎಂದು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ.

ಮೂಲದಲ್ಲಿ 'ತುರೀಯಾಶ್ವಾಸಂ' ಎಂದಿದ್ದುದನ್ನು 'ಚತುರ್ಥಾಶ್ವಾಸಂ' ಎಂದು ತಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ. 'ತುರೀಯ' ಎಂದರೆ ನಾಲ್ಕನೆಯುದು ಎಂದು ಅರ್ಥ. ಇದು ತಮಗೆ ಅರ್ಥವಾಗದೆ ಸಂಪಾದಕರು ತಿದ್ದಿದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಓದುಗರಿಗೆ ಅರ್ಥವಾಗಲಿ ಎಂದು ತಿದ್ದಿದ್ದು ಎಂದು ಹೇಳುವುದೇ ಉಚಿತ.

ಆದರೆ "ಎನಿತ್ತೈಸಿರಿಯಿರ್ದೊಡಂ ಮಕ್ಕಳಿಲ್ಲದನ ಬಾಟ್ಕೆಯುದೊಂದು ಬಾಟ್ಕೆಯೆ" ಎಂಬಲ್ಲಿ (ರಾ. 1932. ಪು. 22) ಎರಡನೆಯ 'ಬಾಟ್ಕೆ'ಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಮುದ್ದಣ 'ಬಾಟ್ತೆ' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು ಪ್ರಯೋಗಿಸಿದ್ದಾನೆ. 'ಬಾಟ್ತೆ' ಎಂದರೆ ಪ್ರಯೋಜನ, use. ಇದು ಅರ್ಥವಾಗದೆ ಅದನ್ನು 'ಬಾಟ್ಕೆ' ಎಂದು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. "ಪಗಿಲ್ಪುದು" (=ನಾಶವಾಯಿತು, ಕೊನೆಗಂಡಿತು) ಎಂಬುದು ಅರ್ಥವಾಗದೆ "ಜಗುಳ್ಪುದು" ಎಂದು ತಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ. (ಪು. 28–"ಪಗಲ್ ಜಗುಳ್ದುದು")

7) ಕೆಲವು ಕಡೆ ಮುದ್ದಣನ ಅಪೂರ್ವ ಪದ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಅನಗತ್ಯವಾಗಿ ತಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ. "ನಾಯ್ ಜಗುಳೆ ರಾವುತ್ತಂ ಕೀಳುಗುಮೆ" ಎಂಬ ಮುದ್ದಣನ ವಾಕ್ಯದಲ್ಲಿ 'ರಾವುತಂ' ಎಂದು ಮಾರ್ಪಾಟು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. (ಪು 32). 'ರಾವುತ್ತ' ಎಂಬ ರೂಪಕ್ಕೆ ಉಳಿದ ಭಾಷೆಗಳ ಪ್ರಾಮಾಣ್ಯವಿದೆ. (ನೋಡಿ :

ತುಳು–ರಾವುತ್ತ ; ತೆಲುಗು–ರಾಹುತು, ರಾಹುತ್ತು ; ತಮಿಳು–ಇರಾವುತ್ತ ; ಮಲಯಾಳ–ಱಾವುತ್ತು). ಇಂತಹ ಇನ್ನೊಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಇದು. "ಎಂತೊ ತೊಳಚಿದೋಂಟದೊಳ್ ತುಱುಚೆ ಪುಟ್ಟುವಂತಿರೆ ನಿನ್ನೀ ಬಟಿಯೊಳ್ ಜಾಟಿನೆ ಪಂಚಮನಾಂ ಪುಟ್ಟಿದೆ" (ರಾ.1932. ಪು. 34–5). ಇಲ್ಲಿಯ "ಜಾಟಿನೆ" ಬದಲು ಮೂಲ ಪಾಠ "ಚಾಟಿನೆ" ಎಂದಿದೆ. ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ಕೋಶದಲ್ಲಿ "ಚಾಟಿಱ್" ಪದವಿದೆ. (ಚಾಟಿಱ್=ರಾಹು ಎಂದು ಶಬ್ದಮಣಿ ದರ್ಪಣದಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದೆ). "ಚಾಳ್" ಎಂದರೆ ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ ರಾಹು ಎಂದರ್ಥ. 'ಚಳ್ಳ್' ಎಂದರೆ ಹಾಳು, ಅದೇ ತುಳುವಿನಲ್ಲಿ. ತೆಕ್ಕುಂಜ ಗೋಪಾಲಕೃಷ್ಣ ಭಟ್ಟರು ತಮ್ಮ ಆವೃತ್ತಿಯಲ್ಲಿ 'ಚಾಟಿನೆ' ಎಂದು ಊಹೆಯ ಮೇಲೆ ತಿದ್ದಿರುವುದನ್ನು ಮೂಲಪಾಠ ಸಮರ್ಥಿಸುತ್ತದೆ. ಪು. 39ರಲ್ಲಿ 'ಪಾಱು' ಪದವನ್ನು ಒಂದು ಕಡೆ 'ರಥ' ಎಂದು ತಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ. 'ಪಾಱು' ಎಂದರೆ ದೋಣಿ ಎಂದಾಗುವುದರಿಂದ, ಅದನ್ನು ಹಾಗೆ ತಿದ್ದಲು ಸಂಪಾದಕರು ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿರಬೇಕು. ಆದರೆ 'ಪಾಱು' ಎಂದರೆ ಹಾರುವ ವಾಹನ, ದೇವತೆಗಳ ರಥ ಎಂಬರ್ಥಗಳೂ ಇರುವುದರಿಂದ (ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ನೋಡಿ), 'ಪಾಱು' ಎಂಬುದನ್ನು 'ರಥ' ಎಂಬುದಾಗಿ ತಿದ್ದುವ ಆಗತ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. 'ತರಪಣ್ಯ' ಎಂಬುದನ್ನು 'ತರಣ ಪಣ್ಯ' ಎಂದು ಸಂಪಾದಕರು ತಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ 'ತರಪಣ್ಯ' ಎಂಬುದಕ್ಕೇ ferriage ಎಂಬರ್ಥವಿರುವುದರಿಂದ (ಕಿಟ್ಟೆಲ್ ನೋಡಿ) ತಿದ್ದುವ ಆಗತ್ಯವಿರಲಿಲ್ಲ. 'ಬೆಳ್ ನೆಯಱ್' ಎಂಬ ಪದವನ್ನು 'ಬೆಣ್ಣೆ' ಎಂದೂ ತಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ, ಒಂದು ಕಡೆ.

8) ಕೆಲವೆಡೆ ಸದೃಶಾಕ್ಷರ ಲೋಪವಾಗಿ, ಅರ್ಥಪುಷ್ಟಿಗೆ ಚ್ಯುತಿ ಬಂದಿದೆ. "ಕೈ ಮುಗಿ ಮುಗಿದು ದೆಸೆವಳರ್ಗೆ" ಎಂಬಲ್ಲಿ "ಕೈ ಮುಗಿದು ದೆಸೆವಳರ್ಗೆ" ಎಂದಿಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಇದೆ. ಸೀತೆಯನ್ನು ಕಾಡಿನಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟು ಬರುವಾಗ, ದಿಗ್ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಲಕ್ಷ್ಮಣ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಕೈ ಮುಗಿದು ಸೀತೆಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿ ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಂಡದ್ದು ಮೂಲ ಪಾಠದಿಂದ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಧ್ವನಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

9) ಮೂಲಪಾಠ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದ್ದರೂ, ಆಗಲೂ ಸಮಸ್ಯೆಗಳು ಉಳಿದೇ ಉಳಿಯುತ್ತವೆ. ಎರಡನೆಯ ಆಶ್ವಾಸದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ "ಎಳೆವೆಣ್ಣ ಪೊರ್ಕುಟಿಲ–ಗೊರ್ಂಡೆಯಂತಿರೆ" ಎಂದೂ, ಅಲ್ಲೇ ಎರಡನೆಯ ಪ್ಯಾರಾದಲ್ಲಿ "ಸಾರದೊಳಗಾರವಂ" ಎಂದೂ ಇದೆ (ರಾ 1932 ಪು. 8–9). ಮೂಲದಲ್ಲಿ "ಎಳೆವೆಣ್ಣ ಪೊರ್ಕುಟಿ ತಲ–ಗೊರ್ಂಡೆಯಂತಿರೆ" ಎಂದೂ "ಸಾರದೊಳಗಾಱವಂ" ಎಂದೂ ಇದೆ. ತಿದ್ದಿರುವ ಪಾಠಗಳು ಹೇಗೋ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ; ಮೂಲ ಪಾಠಗಳು ಅರ್ಥವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಅವೇ ಸ್ವೀಕಾರಯೋಗ್ಯ. ಏಕೆಂದರೆ, ನಮಗೆ ಪ್ರಸಕ್ತವಾದುದು ಕವಿಯ ಪಾಠ.

ಈ ಪುಟ್ಟ ಸಂ ಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ, ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಏನೆಲ್ಲ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಾಗಿವೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳಿಲ್ಲ ; ಹೇಳಲೂ ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೂ, ರಾಮಾಶ್ವಮೇಧದ ಒಂದು ಅಧಿಕೃತ ಆವೃತ್ತಿ ಎಷ್ಟು ಆಗತ್ಯವೆಂಬುದು ಮನವರಿಕೆಯಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಮಾತಂತೂ ನಿಜ–ರಾಮಾಶ್ವಮೇಧವನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಓದಿ ಸಂತೋಷಿಸುವವರಿಗೆ ಈಗಿನ ಪ್ರಚಲಿತ ಪಾಠ ಸಾಕು. ಆದರೆ, ಮುದ್ದಣನ ಪದ ಪ್ರಯೋಗ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಈಗಿನ ಪಾಠ ಅಷ್ಟು ಸಹಾಯಕವಾಗಲಾರದು. ‘ಅವ್’ ಎನ್ನುವುದನ್ನು ‘ಔ’ ಎಂದು, ‘ಅಯ್’ ಎಂಬುದನ್ನು ‘ಐ’ ಎಂದು ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಸಂಪಾದಕರು ತಿದ್ದಿದ್ದಾರೆ. ಅನೇಕ ಕಡೆ ಸಂಧಿ ಬಿಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಪ್ಯಾರಾ ವಿಂಗಡಣೆಯಲ್ಲೂ ಮೂಲಕ್ಕೂ ಪ್ರಚಲಿತ ಪಾಠಕ್ಕೂ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳಿವೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ಮುದ್ದಣನ ಕೃತಿಯ ಭಾಷಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆಗೆ ಈಗಿನ ಪಾಠವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ವಿರಳವಾಗಿ ಮುದ್ದಣನ ಆಶಯಕ್ಕೆ ಭಂಗ ತರುವಂತಹ ರೀತಿಯಲ್ಲೂ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳಾಗಿವೆ. ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ್ದು, ಸರಿಯೋ ತಪ್ಪೋ–ಉಚಿತವೋ ಅನುಚಿತವೋ–ಕವಿಯ ಪಾಠ. ಕವಿ ಏನು ಬರೆದಿದ್ದ ಎನ್ನುವುದು ಮುಖ್ಯವೇ ಹೊರತು, ಏನು ಬರೆಯಬೇಕಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯವಲ್ಲ. ಇದು ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಹೇಳಿದ ಮಾತೇ ಹೊರತು ವಿಮರ್ಶೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲ್ಲ. ಶ್ರೀ ರಾಮಾನುಜಯ್ಯಂಗಾರ್ಯರಿಗೆ ಇದು ಕವಿಯ ಮೂಲ ಪ್ರತಿ ಎಂದು ತಿಳಿಯದೇ ಹೋದ್ದರಿಂದ ಅವರು ಕೆಲವು ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳನ್ನು ಮಾಡಲು ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯವನ್ನು ವಹಿಸಿದರೇ ಹೊರತು ಅವರ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ಆರೋಪವನ್ನೂ ವಹಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಈಗ ಕವಿಯ ಮೂಲ ಪ್ರತಿಯಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ರಾಮಾಶ್ವಮೇಧದ ಅಧಿಕೃತ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೊರತರುವ ಯೋಜನೆಯಿದೆ. ಅದು ಪೂರ್ಣವಾದಾಗ ಮುದ್ದಣನನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮತ್ತು ಭಾಷೆಯ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಶುದ್ಧ ಪಾಠವನ್ನು ಒದಗಿಸಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಯೋಜನೆಯ ಒಂದು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತ ಪರಿಚಯವನ್ನು ಮಾತ್ರ ಈ ಟಿಪ್ಪಣಿ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತದೆ.*

---

* ನನ್ನ ಆ ಯೋಜನೆಯು ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿದಿತೆಂಬ ಕೊರಗು ನನ್ನನ್ನು ಬಾಧಿಸುತ್ತಿದೆ.

''ವಿವಾಹ ಪುರಾಣ''-ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಾಸನಸ್ಥ ಜಾನಪದ ಕೃತಿ

ಅರವತ್ತರ ದಶಕದಲ್ಲಿ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದ ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಕುರಿಕ್ಯಾಲ ಶಾಸನದ ಶೋಧದ (1967) ಬಳಿಕ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸೊಲ್ಲಾಪುರದ ಶಾಸನವೇ[1] (1988) ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಶೋಧವೆಂಬುದನ್ನು ನಾನು ಈಗಾಗಲೇ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದೇನೆ.[2] ಸೊಲ್ಲಾಪುರದ ಶಾಸನವು "ವಿವಾಹ ಪುರಾಣ"ವೆನ್ನುವ ಹೆಸರಿನ ಕಾವ್ಯವೊಂದನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದು ಆ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಗದ್ಯದ ಜೊತೆ "ಷಟ್ಪದ" (ಅಂಶ ಷಟ್ಪದಿ) ಪದ್ಯಗಳೂ ಸೇರಿರುವುದರಿಂದ ಕನ್ನಡದ ಮೊತ್ತಮೊದಲು (ಸು. ಕ್ರಿ. ಶ. 1200) ಷಟ್ಪದಿ ಕಾವ್ಯವಾಗಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಅಂಶಷಟ್ಪದಿ ಅಥವಾ 'ಷಟ್ಪದ'ದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗಿರುವ ಏಕೈಕ ಕಥನ ಕಾವ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ. ಈ ಅಭಿಜ್ಞೆಯು (identification) ಷಟ್ಪದಿ ಕಾವ್ಯಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕೇವಲ ಪ್ರಮಾಣಾತ್ಮಕವಾಗಿ ಅಲ್ಲ, ಗುಣಾತ್ಮಕವಾಗಿಯೂ ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತದೆ.

ಸೊಲ್ಲಾಪುರದ ಶಾಸನದ ಕಲ್ಲಿನ ಉತ್ತರಾರ್ಧವು ಒಡೆದು ಹಾಳಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿಯ ಪಾಠಭಾಗ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ನಾಶವಾಗಿದೆ. ಆದರೆ ಆ ಶಾಸನದ ಕತೆಯು ಹಂಪಿ ಪಕ್ಕದ ಆನೆಗುಂದಿಯಲ್ಲಿ ಹೊಲವೊಂದರಲ್ಲಿ ಸಿಕ್ಕ ತಾಮ್ರಪಟಗಳ ಮೇಲೆ ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ದೊರಕಿರುವುದು[3] ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿದೆ. ಶಿಲಾಶಾಸನದ ಮತ್ತು ತಾಮ್ರಶಾಸನದ ಆರಂಭದ ಭಾಗಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿದ್ದು ಎರಡರಲ್ಲೂ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿರುವುದು ಶಿವ ಗಿರಿಜೆಯರ ಮದುವೆ ವಿಷಯವಿರುವ "ವಿವಾಹ ಪುರಾಣ"ವೇ

---

1 (ಸಂ.) ಶ್ರೀನಿವಾಸ ರಿತ್ತಿ ಮತ್ತು ಆನಂದ ಕುಂಬಾರ್ : Inscriptions from Sholapur District. (Dharwar. 1988). ಶಾಸನ ಸಂಖ್ಯೆ 40.

2 ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : 'ಕನ್ನಡದ ಮೊತ್ತಮೊದಲ "ಷಟ್ಪದ" ("ಅಂಶಷಟ್ಪದಿ") ಕಾವ್ಯ.' ಸಾಧನೆ, 18 : 1-2, 1989

3 (ಸಂ) ಚನ್ನಬಸಪ್ಪ ಎಸ್. ಪಾಟೀಲ್ : 'Anegondi Copper plates'. Vijayanagara Progress of Research. 1987-88, Ed : D.V. Devaraju and Channabasappa S. Patil. Directorate of Archaeology and Museums. Mysore. 1991.

ಆಗಿದೆ. ಲಿಪಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಶಿಲಾಶಾಸನದ ಕಾಲ ಸುಮಾರು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನವಾದರೆ ತಾಮ್ರಶಾಸನದ ಕಾಲ ಸುಮಾರು ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನವೆಂದು ಸಂಪಾದಕರು ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಶಿಲಾಶಾಸನವಲ್ಲಿ ಗದ್ಯ ಮತ್ತು ಷಟ್ಪದ ಪದ್ಯಗಳಿದ್ದರೆ, ತಾಮ್ರಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಗದ್ಯ ಮಾತ್ರವಿದೆ. ಆದರೆ ಎರಡನ್ನೂ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಎರಡಕ್ಕೂ ಮೂಲವಾಗಿ ಸಮಾನ ಪಾಠವೊಂದಿರಬೇಕೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಏಕೆಂದರೆ, ಕತೆ ಎರಡರಲ್ಲೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲೂ ಎರಡಕ್ಕೂ ಹೋಲಿಕೆ ಇದೆ ; ಜೊತೆಗೆ, ಎರಡರ ಆರಂಭದ ಆರೆಂಟು ವಾಕ್ಯಗಳು ಒಂದೇ ಆಗಿವೆ. ಶಿಲಾಶಾಸನದಲ್ಲಿನ ಪದ್ಯಭಾಗಗಳು ಆ ಶಾಸನಕರ್ತೃ ಬರೆದು ಸೇರಿಸಿರಬೇಕೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಎರಡರ, ಎಂದರೆ ಶಿಲಾಶಾಸನ ಮತ್ತು ತಾಮ್ರಶಾಸನಗಳ ತೌಲನಿಕ ಅಧ್ಯಯನವು ಬಹು ಕುತೂಹಲಕಾರಿಯಾಗಬಲ್ಲುದು. ಶಿಲಾಶಾಸನ ಮತ್ತು ತಾಮ್ರಶಾಸನಗಳ ಎಷ್ಟೋ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರ ಹೋಲಿಕೆಯಿಂದ ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಈ ಕೆಳಗಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಅದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತವೆ. (ಶಿ= ಶಿಲಾಶಾಸನ ಪಾಠ , ತಾ=ತಾಮ್ರಶಾಸನ ಪಾಠ).

ಅಪಪಾಠ	ಸಾಧು ಪಾಠ
ಗಿರಿದೇವಿಗಂ (ತಾ)	ಗೌರಿದೇವಿಗಂ (ಶಿ)
ಪ್ರಕ್ಯಾತಿ (ತಾ)	ಪ್ರಕೃತಿ (ಶಿ)
ಚಿಂಗಾರಿ (ಶಿ)	ಭಿಂಗಾರಿ (ತಾ)
ಬಲುಹದ (ಶಿ)	ಬಲುಹುಂ (ತಾ)
ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ (ಶಿ)	ಪಡುವೆ ನಿಮಿತ್ತವಾಗಿ(ತಾ)
[ದೆ]...ರೂಪಾಗಿ (ಶಿ)[4]	ಬೇಡನಾಗಿ (ತಾ)
[ಹಿ]ಂಬ ಕಂಬಿಯುಂ ಮಾಡಿ (ಶಿ)	ಬಾಂಬ ಕಂಬಿಯುಂ ಮಾಡಿ (ತಾ)
ಪುಣ್ಯವಹ (ತಾ)	ಪುಣ್ಯಾಹ (ಶಿ)
ನಾರಾಯಣದೇವರ ಕಯ್ಯ ಚಕ್ರಮುಂ ಗ....(ಶಿ)	ನಾರಾಯಣದೇವರ ಕಯ್ಯ ಚಕ್ರಮುಂ ತಿಗುರಿಯುಂ ಮಾಡಿ (ತಾ)

ಹೀಗೆ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಬೆಳಸಬಹುದು.

ಶಿಲಾಶಾಸನವು ಅಪೂರ್ಣವಾದುದರಿಂದ, ಅಥವಾ ಸರಿಯಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ ಉತ್ತರಾರ್ಧವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಹಾಳಾಗಿ ಹೋಗಿರುವುದರಿಂದ ಕತೆ ಪೂರ್ತಿ ತಿಳಿಯದೆ ಅದು ವರ್ತಕ ವರ್ಗದ ಕುಲೋತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪುರಾಣವೆಂದು

---

4 ಇನ್ನು ತಾಮ್ರಪಟದ ಸಹಾಯದಿಂದ "ಬೇಡನ ರೂಪಾಗಿ" ಎಂದು ತಿದ್ದಬಹುದು.

ನಾನು ಭಾವಿಸಿದ್ದೆ. ಹಾಗೆ ಭಾವಿಸಲು, ಶಾಸನಾರಂಭದಲ್ಲಿ 'ಸ್ವಯಂಭು ಸೆಟ್ಟಿ', 'ಪಸುಂಬೆ ಸೆಟ್ಟಿ', 'ಪಟ್ಟಣಾಧಿಪ' (ಪಟ್ಟಣ ಶೆಟ್ಟಿ) ಇಂತಹವರನ್ನು ಸಂಬೋಧಿಸಿದ ಮಾತುಗಳು ಬರುವುದು ಕಾರಣವಾಗಿದ್ದಿತು. ಈ ಉಕ್ತಿಗಳು ವರ್ತಕರನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವುದನ್ನು ಶಾಸನವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳೆಲ್ಲರೂ ಬಲ್ಲರು. ಅವರನ್ನು ಕುರಿತು "ನಮ್ಮದೊಂದು ಕುಲ ಹುಟ್ಟಿದ ವಿವಾಹ ಪುರಾಣ ಮನವಧಾರಿಸಿ ಸ್ವಾಮಿಗಳ" ಎಂದು ಶಿಲಾಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಕೇಳಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆ ತಾಮ್ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ "ನಿಮ್ಮ ವೊಂದು ಕುಲಂ ಪುಟ್ಟಿದ ವಿವಾಹ ಪುರಾಣಮಂ ಸವಿಸ್ತರ ಕೇಳಿ ಸ್ವಾಮಿಗಳಿರ" ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳಲಾಗಿದೆ. ತಾಮ್ರಶಾಸನ ಪಾಠವು "ವಿವಾಹ ಪುರಾಣ"ವು ಕುಂಬಾರರ ಕುಲೋತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುತ್ತದೆ–ಇದು ಶಿಲಾಶಾಸನ ಪಾಠವನ್ನು ಮತ್ತೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೆ ದೃಢಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಮೇಲಿನ ಸಂಬೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ "ನಮ್ಮ" ಎಂಬ (ಶಿ) ಪಾಠ ವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡರೆ ತಮ್ಮ ಕುಲವು ಹುಟ್ಟಿದ ರೀತಿಯನ್ನು ಕುಂಬಾರರು ವರ್ತಕರಿಗೆ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. "ನಿಮ್ಮ" ಎಂಬ (ತಾ) ಪಾಠವನ್ನಿಟ್ಟು ಕೊಂಡರೆ ಪುರಾಣವು ವರ್ತಕರ ಕುಲೋತ್ಪತ್ತಿಯನ್ನು ಅವರಿಗೆ ಶಾಸನ ನಿರೂಪಕ ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾನೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು. ಕತೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಕುಂಭಕಾರರ ಅಥವಾ ಕುಂಬಾರರ ಕುಲೋತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವುದರಿಂದ (ಶಿ) ಪಾಠವಾದ "ನಮ್ಮ" ಎಂಬುದೇ ಗ್ರಾಹ್ಯಪಾಠವಾಗುತ್ತದೆ.

ವರ್ತಕರು ಹಿಂದಿನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಸಮಾಜದ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಮುಖ ಭಾಗ ವಾಗಿದ್ದರು. ಈಗಲೂ ಕುಂಬಾರರೂ ಗಾಣಿಗರೂ ಇವರೇ ಮೊದಲಾದವರು ತಮ್ಮನ್ನು ತಾವು "ಶೆಟ್ಟಿಗಳು" ಎಂದು ಕರೆದುಕೊಳ್ಳುವುದರ ಮೂಲಕ (ಕುಂಬಾರ ಶೆಟ್ಟರು, ಗಾಣಿಗ ಶೆಟ್ಟರು) ತಾವೂ ವರ್ತಕರೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದರಿಂದ, (ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಅವರು ಮಡಕೆ, ಎಣ್ಣೆ ಮಾರುವ ವರ್ತಕರೆ ತಾನೆ !), ಶಾಸನ ಪಾಠದ ಆರಂಭದ 'ಸ್ವಯಂಭು ಸೆಟ್ಟಿ', 'ಪಸುಂಬೆ ಸೆಟ್ಟಿ' ಮಾತುಗಳು ಕುಂಬಾರರು ತಮ್ಮ ಕುಲದ (ಕುಂಬಾರ ಜಾತಿಯ) ನಾಯಕರನ್ನೇ ಉದ್ದೇಶಿಸಿ ಹೇಳಿರುವಂತಿದೆ ಎಂಬ ಊಹೆಗೂ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಉಳಿದ ವರ್ತಕ ಸಮೂಹದ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಬಳಸುವ ಮಾತುಗಳನ್ನೇ ತಮ್ಮ ಕುಲದ ಮುಖ್ಯರಿಗೂ, ಬಳಸಿರಬಹುದೆಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಆದರೆ "ಐಸಾವಂತರ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯೆಂತೆಂದಡೆ........ಉತ್ತಮ ಸಮಯಕ್ಕೆ ನಮಸ್ಕಾರವಂ ಮಾಡಿದೆವು. ಅವಧಾರಿಸಿ ಸ್ವಾಮಿಗಳಿರಾ" ಎಂಬ ಮಾತಿನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ, ಮತ್ತು "ಪಸುಂಬೆ"ಯು ಅಕ್ಕಿ ಬೇಳೆ ಬೆಲ್ಲದಂತಹ ಮಾರಾಟದ ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವ ಹಸುಬೆ ಚೀಲವನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದರ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ (ಹಸುಬೆ ಚೀಲದಲ್ಲಿ

ಮಡಕೆಗಳನ್ನು ಕೊಂಡೊಯ್ಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ತಾನೆ!), "ಪಟ್ಟಣಾಧೀಶ್ವರ" (ಪಟ್ಟಣಸ್ವಾಮಿ, ಪಟ್ಟಣಶೆಟ್ಟಿ) ಒಂದು ನಗರದ ವರ್ತಕ ಸಮೂಹದ ಮುಖ್ಯಸ್ಥನನ್ನು ಸೂಚಿಸುವ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, "ನಮ್ಮ" ಎಂಬ ಪಾಠವೇ ಸ್ವೀಕಾರಾರ್ಹ. ಒಂದು ರೀತಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಗಾರರೂ ಆಗಿರುವ ಆಯ್ಯಾವಂತ ಅಥವಾ ಕುಂಬಾರರು ತಮಗಿಂತ ಮೇಲು ಜಾತಿಗೆ ಸೇರಿದ ಬಣಜಿಗ ವರ್ತಕರ (ಚಿನ್ನ, ಬೆಳ್ಳಿ, ಧಾನ್ಯ, ಬಟ್ಟೆ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳ) ಮುಖ್ಯರಿಗೆ ಗೌರವವನ್ನು ತೋರಿ ("ಉತ್ತಮ ಸಮಯಕ್ಕೆ ನಮಸ್ಕಾರಮಂ ಮಾಡಿದೆವು") ತಮ್ಮ ಕುಲೋತ್ಪತ್ತಿಯ ಕತೆಯನ್ನು ಅವರಿಗೆ ನಿವೇದಿಸಿಕೊಂಡ ಧಾಟಿಯಲ್ಲಿ ಶಾಸನವು ರಚಿತವಾಗಿದೆ.

ಸಮಗ್ರವಾಗಿರುವ ತಾಮ್ರಶಾಸನ ಪಾಠವು ಒಟ್ಟು ಮೂರು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. –1. "ವಿವಾಹ ಪುರಾಣ" ; 2. "ಸಮಯ ಶಾಸನ ಪುರಾಣ" ; 3. "ಅಮೃತ ಮಥನ ಪುರಾಣ." ಇವು ಮೂರೂ ಕುಂಬಾರರ ಜಾತಿಯ ಉತ್ಪತ್ತಿಗೆ ಮತ್ತು ಅವರಿಗೆ ದೊರಕಿದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಗೌರವ ಅಥವಾ ಸವಲತ್ತು ಅಥವಾ ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ಮೂರೂ ಒಂದು ಅಖಂಡ ಪುರಾಣಕತೆಯ ಮೂರು ಭಾಗಗಳೆಂದೇ ಭಾವಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಇಡೀ ಕೃತಿಗೆ ಮೇಲಿನ ಮೂರು ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೆಸರಿಟ್ಟು ಕರೆಯಬೇಕಾದರೆ "ಸಮಯ ಶಾಸನ ಪುರಾಣ"ವೆಂಬ ಹೆಸರೇ ಎಲ್ಲ ರೀತಿಯಿಂದಲೂ ಉಚಿತವಾದುದು. "ವಿವಾಹ ಪುರಾಣ" ಹೆಸರು ಶಿವ, ಗಿರಿಜೆಯರ ಮದುವೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. "ಅಮೃತ ಮಥನ ಪುರಾಣ" ಹೆಸರು ದೇವತೆಗಳೂ ರಾಕ್ಷಸರೂ ಅಮೃತವನ್ನು ಕಡೆದುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. "ಸಮಯ ಶಾಸನ ಪುರಾಣ"ವು ಕುಂಬಾರರ "ಸಮಯ"ಕ್ಕೆ ಕೊಡಲಾದ ಶಾಸನವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಯವೆಂದರೆ ಮತ, ಒಪ್ಪಿತ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಹಿಂದಿನಿಂದ ಬಂದಿರುವ ರೂಢಿ ಪದ್ಧತಿ, ಜಾತಿ, ಕುಲ ಎಂದೂ ಆಗುತ್ತದೆ. ಕುಂಬಾರರ ವಂಶಕ್ಕೆ ಕೊಡಲಾದ ಸವಲತ್ತು ಅಥವಾ ಗೌರವಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಶಾಸನವಿದಾದ್ದರಿಂದ "ಸಮಯ ಶಾಸನ ಪುರಾಣ" ವೆಂದೇ ಇಡೀ ಶಾಸನ ಕೃತಿಯನ್ನು ಕರೆದರೆ ತಪ್ಪಿಲ್ಲ. ಶಾಸನದ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ "ಆಯ್ ಸಾವಂತರ ಪ್ರಶಸ್ತಿ ಶಾಸನ" ವೆಂಬ ಮಾತು ಬರುವುದು ಇದಕ್ಕೆ ಉಪಷ್ಟಂಭಕವಾಗಿದೆ. ಕುಂಬಾರರಿಗೆ ದೊರಕಿದ ಸವಲತ್ತುಗಳೇ ಈ ಶಾಸನದ ಕೇಂದ್ರವಸ್ತು ; ಅದನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಿ ಅದಕ್ಕೊಂದು ಮಹತ್ವವನ್ನೂ ಶಾಶ್ವತತೆಯನ್ನೂ ತಂದುಕೊಡುವುದು ಶಾಸನದ ಉದ್ದೇಶ ; ಶಿವ ಗಿರಿಜೆಯರ ಮದುವೆ. ಅಮೃತ ಮಥನ ಕತೆಗಳು ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಪೋಷಕಗಳು.

ಈಗ ಶಾಸನ ಪಾಠವನ್ನು ಕ್ರಮವಾಗಿ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸೋಣ.

1) "ವಿವಾಹಪುರಾಣ"

ಅದು ಸೃಷ್ಟಿಪೂರ್ವದ ಕಾಲ. ದೇವಾಧಿದೇವತೆಯಾದ ಶಿವನು ಕೈಲಾಸದಲ್ಲಿದ್ದಾನೆ. ನವಗ್ರಹಗಳು ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಕರ್ತವ್ಯಗಳನ್ನು ನಿರ್ವಹಿಸುತ್ತಿವೆ. ಬ್ರಹ್ಮ, ವಿಷ್ಣು, ಸಪ್ತರ್ಷಿಯರು ಆದಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲರೂ ಶಿವನನ್ನು ಧ್ಯಾನಿಸುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆಗ ಕೃತಯುಗವು ಗೊನೆಗೊಂಡಿತು. ಆ ಕೃತಯುಗದಲ್ಲಿ ಮದುವೆಯೂ ಇಲ್ಲ, ಮದುಮಕ್ಕಳೂ ಇಲ್ಲ ; ಮದುವೆಯ ವಾದ್ಯಗಳಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ.[5] ಜನಗಳಿಗೆ ಶಿಕ್ಷೆ ದೀಕ್ಷೆಯಂತಹ ಸಂಸ್ಕಾರಗಳೇ ಇಲ್ಲ. ರಾಜನಿಗೆ ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕವಿಲ್ಲ. ತಲೆ ಮೇಲೆ ಹೊರುವ ಕಳಶ ಇಲ್ಲ. ಸತ್ತವರಿಗೆ ಶವಸಂಸ್ಕಾರವಿಲ್ಲ. ಧರ್ಮ ನೋಂಪಿ ವ್ರತಗಳೂ ಇಲ್ಲ. ದೇವತೆಗಳಿಗಾಗಲಿ ಮನುಷ್ಯರಿಗಾಗಲಿ ಸ್ನಾನವೂ ಇಲ್ಲ[6]. ಇಂತಹ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಪ್ರಕೃತಿಯನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಬೇಕೆಂದು ಆದಿ ಶಕ್ತಿ ಗೌರಿಯು ಗಿರಿರಾಜ ಮೇನಕೆಯರಿಗೆ[7] ಹುಟ್ಟಿ ತನಗೆ 'ಶಾಶ್ವತ'ನಾದ ಪತಿ ಬೇಕು ಎಂದು ಪರ್ವತಕ್ಕೆ ಬಂದು ಉಗ್ರ ತಪಸ್ಸು ಮಾಡುತ್ತಾಳೆ. ಏಕಪಾದೋರ್ಧ್ವಬಾಹುವಾಗಿ ಪಂಚಾಗ್ನಿಯ ಮಧ್ಯೆ ಆರಂಭಿಸಿದ ಅವಳ ತಪಸ್ಸಿನ ಪ್ರಭಾವಕ್ಕೆ ಸಿಲುಕಿ ಕಾಡಿನಲ್ಲಿದ್ದ ಹುಲಿ-ನರಿ, ಸಿಂಹ-ಆನೆ, ಹಾವು-ಮುಂಗುಸಿ, ಕಾಗೆ-ಗೂಗೆಗಳು ತಮ್ಮ ವೈರತ್ವವನ್ನು ಮರೆತು ಸ್ನೇಹದಿಂದ ಆಡಿದುವು. ಅವಳ ತಪಸ್ಸು ನಿರ್ವಿಘ್ನವಾಗಿ ನಡೆಯಿತು. ಕೈಲಾಸದಲ್ಲಿದ್ದ ಶಿವನು ಬೇಟೆಯಾಡಲು ತಾನೂವ ಸೇರಿದಂತೆ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳನ್ನು ಕೂಡಿಕೊಂಡು ಬೇಡನ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಕಾಡಿಗೆ ಬರುತ್ತಾನೆ.ಅಲ್ಲಿ ಮೃಗಗಳು ತಮ್ಮ ಜಾತಿವೈರವನ್ನು ಮರೆತಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ವಿಸ್ಮಿತನಾದ ಮಹಾದೇವನು ತಪಸ್ಸಿನ ಮೌನದಲ್ಲಿ ಮಗ್ನಳಾಗಿದ್ದ ಕನ್ಯೆಯನ್ನು ಕಂಡು ಮಾತನಾಡಿಸಿದಾಗ ಅವಳು ಪರ ಪುರುಷರೊಡನೆ ಮಾತನಾಡಿದರೆ ತನ್ನ ವ್ರತವು ಭಂಗವಾಗುವುದೆಂದು ಮಾತನಾಡಲಿಲ್ಲ. ಆಗ ಮಹಾದೇವನು ತನ್ನ ನಿಜಸ್ವರೂಪವನ್ನು ತೋರಿ ಮತ್ತೆ ಮಾತನಾಡಿದಾಗ ತಾನು ಗಿರಿರಾಜನ ಮಗಳೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾಳೆ. ಶಿವನ ಜೊತೆ ಬಂದಿದ್ದ ಋಷಿಗಳೂ ದೇವತೆಗಳೂ ಮಹಾದೇವನ ಜೊತೆ ಮದುವೆಯಾಗಲು ಈ ಋಷಿ ಕನ್ಯೆ ಅರ್ಹಳೆಂದು ತಿಳಿದು ಅವಳನ್ನು ತನಗೆ ಕೊಡಲು ಗಿರಿರಾಜನಿಗೆ ಹೇಳಿ ಕಳುಹಿಸು ಎಂದು ಶಿವನಿಗೆ

---

5 "ಹಱೆ ಹಂದರಿಲ್ಲ" (ಶಿ); "ಹರ್‍ಯ ಹಿಂದರಿಲ್ಲ" (ತಾ). ಹಂದರು ಎಂದರೆ ಚಪ್ಪರ, ಹರೆ ಎಂದರೆ ವಾದ್ಯ.

6 ಹೂಜೆ ಸೊನ್ನಲಿಗೆಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಆಕಾರದ ಮಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರೆಗಳು. ಬಾಸಿಂಗ, ಹೂಜೆ, 'ಸೊನ್ನಲಿಗೆ' ಇದ್ದರೆ ತಾನೇ ಸ್ನಾನ, ಊಟ, ಮದುವೆ, ಪಟ್ಟಾಭಿಷೇಕ, ಶವ ಸಂಸ್ಕಾರ, ವ್ರತಾಚರಣೆ !

7 ಮೇನಕೆ ಹೆಸರು (ಶಿ) ಪಾಠದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. (ತಾ) ಪಾಠದಲ್ಲೂ ದೊರಕುತ್ತದೆ.

ಸೂಚಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮನ್ಮಥನ ಮದನ, ಮೋಹನ, ಸಂತಾಪನ, ವಶೀಕರಣವೇ ಮೊದಲಾದ ಐದು ಪೀಡೆಗಳಿಗೂ ಬ್ಲಳಗಾಗದೆ ಗಿರಿಜೆಯು ತನಗೆ ಒಲಿದುದನ್ನು ಕೇಳಿ ಶಿವನಿಗೆ ಹರ್ಷವಾಯ್ತು. ಉಪಾಯದಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯನಾದ ವಿಷ್ಣು, ಪುರಾಣ ಪುರುಷನಾದ ಬ್ರಹ್ಮ, ಬುದ್ಧಿಯಲ್ಲಿ ಹಿರಿಯನಾದ ಬೃಹಸ್ಪತಿ, ಇವರ ಜೊತೆ ದೇವೇಂದ್ರ ಇವರನ್ನೆಲ್ಲ ಕರೆದು ಕನ್ಯೆಯ ತಂದೆಯ ಬಳಿ ಹೋಗಿ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಬೇಡಲು ಕಳುಹಿಸಿದನು. ತನ್ನ ಮಗಳೂ ಈಶ್ವರನೇ ಬೇಕೆಂದು ತಪಸ್ಸುಮಾಡುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದು ಕೇಳಿ ಹರ್ಷಿಸಿದ ಗಿರಿರಾಜನು ಮಗಳನ್ನು ಕೊಡಲು ಒಪ್ಪುತ್ತಾನೆ. ಆ ನಾಲ್ವರೂ ಶಿವನಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಅದನ್ನು ತಿಳಿಸಿದಾಗ ಮದುವೆಗೆ ಶಿವ ಸಿದ್ಧನಾಗುತ್ತಾನೆ. ಗಿರಿಜೆಯೂ ಕಾಡಿನಿಂದ ತಂದೆಯ ಬಳಿಗೆ ಬಂದು ತಾನು ಬಯಸಿದ ಗಂಡನೇ ಸಿಕ್ಕಿದ್ದಾನೆಂದು ಹೇಳಿ ಶಿವನಿಗೇ ತನ್ನನ್ನು ಕೊಡಿ ಎಂದು ಕೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ.

ಇತ್ತ ತನಗೆ ತಾನೆ ಶಿವನ ರೂಪವು ಶೃಂಗಾರಗೊಂಡಿತು. ದೇವಾನುದೇವತೆಗಳೂ ತಮಗೊಪ್ಪುವ ಶೃಂಗಾರ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನವರತ್ನಗಳನ್ನೂ ರೇಷ್ಮೆವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನೂ ಚಿನ್ನದ ಹರಿವಾಣದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಶಿವನನ್ನು ನಂದಿಯ ಮೇಲೆ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ ದೇವದುಂದುಭಿಯನ್ನು ಮೊಳಗಿಸುತ್ತ ಗಿರಿಪುರಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತಾರೆ. ವಿವಾಹ ಮಂಟಪದ ಚೆಲುವನ್ನು ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳೂ ಮೆಚ್ಚುವರು. ಗಿರಿರಾಜನು ಶಿವನಿಗೆ ಸಾಷ್ಟಾಂಗವೆರಗಿ ಸಿಂಹಾಸನದ ಮೇಲೆ ಹಸೆಯನ್ನು ಹಾಕಿ ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿದಾಗ ಶಿವನು "ಕೈಧಾರೆ ಎರೆಯಲು ಕಳಶ, ಜಗಲಿಗೆ (= ವೇದಿಕೆ), ಹೂಜೆ, ಭೃಂಗಾರಿ (ಪಾತ್ರೆ) ಎಲ್ಲಿವೆ" ಎಂದು ಕೇಳುತ್ತಾನೆ. ಆಗ ಗಿರಿರಾಜನು ತನ್ನ ದಿವ್ಯ ಧ್ಯಾನದಿಂದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಚಕ್ರವನ್ನೇ ಕುಂಬಾರರ ತಿಗುರಿ ಮಾಡಿದ ; ಬ್ರಹ್ಮನ ಕೈಯ ವೇದಪುಸ್ತಕದ ಕಂಬಿಯನ್ನೇ[8] ಬಾಂಬನ ಕಂಬಿ (ತಿಗುರಿಯ ಮೊಳೆ) ಮಾಡಿದ. ಶಿವನ ಕೈಯ ಯೋಗದಂಡವನ್ನೇ ತಿರುಗಿಸುವ ಕೋಲನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ. ಶಿವನು ಉಟ್ಟ ವಸ್ತ್ರವೇ 'ಬಂನಸಿರೆ' ಯಾಯ್ತು. ಬ್ರಹ್ಮನ ಕೃಷ್ಣಾಜಿನವನ್ನು 'ಮರ್ಮಾ' ಆಗಿ, ತನ್ನ ಜನಿವಾರವನ್ನೇ ಕೊರೆದಾರವಾಗಿ, ಶಿವನ ಜಡೆಯ ಮೇಲು ಹೊದಿಕೆಯನ್ನೇ 'ಸುತ್ತು' ಆಗಿ, ಶಿವನು ತ್ರಿಪುರವನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಧರಿಸಿದ್ದ ತಲೆ ಬುರುಡೆಗಳನ್ನೇ 'ಕಪೋಟೆ' (ಪಾತ್ರೆ) ಯಾಗಿ, ರಾಕ್ಷಸರ ಕಣ್ಣ ಡಿಂಬ ಎಲುಬುಗಳನ್ನೇ 'ಸಣಾಸ'ವಾಗಿ, ಅವರ ಹರಡಿನ (ಮೊಣಕಾಲ ಚಿಪ್ಪಿನ) ಎಲುಬಿನ ಗುಂಡನ್ನೇ 'ಗುಂಡ'ನ್ನಾಗಿ, ಭೂಮಿಯನ್ನೇ 'ಆಧಾರ' ವಾಗಿ, "ಜಪದ ಮಣಿ"ಯನ್ನೇ "ಮಣಿ" ಯಾಗಿ ಮಾಡಿದ. ಸೂರ್ಯನ ರಥದ ಎರಡು ಗಾಲಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗಾಲಿಯನ್ನು 'ಪೊಳೆ'ಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಿದ (ಅಂದಿನಿಂದ ಸೂರ್ಯನ

---

8 ಕಂಬಿ-ತಾಳೆಪುಸ್ತಕದ ಜಿಡಿ ಗರಿಗಳನ್ನು ರಂಧ್ರಗಳ ಮೂಲಕ [illegible] ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿರುವ ಲೋಹದ ಕಡ್ಡಿ. ಬಾಂಬು-ಕುಂಬಾರ.

ರಥಕ್ಕೆ ಒಂದೇ ಒಂದು ಗಾಲಿ ಉಳಿಯಿತು).[9] ಯಮುನ ಕೋಣನ ಮೇಲೆ ಮಣ್ಣನ್ನು ಹೇರಿ ತರಿಸಲಾಯ್ತು. (ಗಿರಿರಾಜನು ಕುಂಬಾರರನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿದನು. ಅವರು) ಹೂಜೆ, ಸೊನ್ನಲಿಗೆ, ಕುಂಭ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಪಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಹದವಾಗಿ ಸುಟ್ಟು ಹೂಜೆಗೆ ಅನೇಕ ರೀತಿಯ ಬಣ್ಣ ಹಾಕಿ ಸಿದ್ಧ ಪಡಿಸಿದರು. ಋಷಿ ಕನ್ಯೆಯರು ವಾದ್ಯ ಸಮೇತ ಬಂದು ಮಣ್ಣಿನ ಮಂಗಳ ಪಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ ಕುಂಬಾರರಿಗೆ ಪಂಚ ಬಾಗನಗಳನ್ನೂ, ಹೊನ್ನ ತಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ತುಂಬಿದ ದೊಡ್ಡ ಮುತ್ತಿನ ವಸ್ತುಗಳನ್ನೂ ರೇಷ್ಮೆ ವಸ್ತ್ರ ಒಡವೆಗಳನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟು

---

9 ಮೇಲೆ ಬಂದಿರುವ ಕುಂಬಾರಿಕೆ ವೃತ್ತಿಯ ಕೆಲವು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳ ಅರ್ಥ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. "ತಿಗುರಿ" (ಮಡಕೆ ಮಾಡುವ ಚಕ್ರ)' 'ಬಾಂಬ ಕಂಬಿ' (ಕುಂಬಾರ ಮೊಳೆ, ಅರ್ಥಾತ್ ಚಕ್ರ ತಿರುಗುವ ಮೊಳೆ), 'ಬಾಂಬ ಕೋಲು' (ಚಕ್ರ ತಿರುಗಿಸುವ ಕೋಲು), 'ಕೊರೆದಾರ' (ಇದು ಹರಿಹರನ 'ಕುಂಬಾರ ಗುಂಡಯ್ಯನ ರಗಳೆ'ಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಚಟಿದಾರ, ಎಂದರೆ ಮಣ್ಣಿನಿಂದ ರೂಪುಗೊಂಡ ಹಸಿಮಡಕೆಯನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ತೆಗೆಯುವ ದಾರ), 'ಗುಂಡು' (ಹರಿಹರನಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಪಿಡಿಗುಂಡು' ಇದೇ. ಮೃದುವಾದ ಕಲ್ಲಿನ ಗುಂಡನ್ನು ಎಡಗೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದು ಪಾತ್ರೆ ಒಳಗೆ ಹಿಡಿದು ಹೊರಗೆ ಬಡಿಯುತ್ತಾರೆ)–ಇವು ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತವೆ. ಇನ್ನು ಕೆಲವು ಅಪರೂಪದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ವೃತ್ತಿ ಪದ ಗಳಿಗೆ ಹಂಪಿ ಪಕ್ಕದ ಕಾಮಲಾಪುರದ ಕುಂಬಾರರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥಗಳು ದೊರೆತವು. "ಬಂನ ಸಿಲೆ"ಯು ಬಹುಶಃ "ಬಾಂಬ ಸೇಲೆ" ಇರಬೇಕು. ಈ ಊಹೆ ನಿಜವಾಗಿದ್ದರೆ ಇದು ಕುಂಬಾರರು ಮಣ್ಣ ಪಾತ್ರೆ ಮಾಡುವಾಗ ಬಳಸುವ ಬಟ್ಟೆ: ಇದನ್ನು ಈಗ "ಸಂಸಾರದ ಬಟ್ಟೆ" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. "ಮರ್ಮಾ" ಪದ ಈಗ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅದು ಕುಂಬಾರರು ಹಸಿ ಪಾತ್ರೆ ಇಡುವ ಚರ್ಮದ ಹಾಳೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಚರ್ಮವಾದರೆ ಹಸಿಮಣ್ಣು ಅಂಟುವುದಿಲ್ಲವಂತೆ. "ಮರ್ಮಾ" ಎಂದರೆ ಬಹುಶಃ ಚರ್ಮದ ಹಾಸುಗೆ. "ಆಧಾರ"ವು ಚಕ್ರವನ್ನು ತಿರುಗಿಸಲು ಇರುವ ಮೊಳೆಯನ್ನು ನಟ್ಟ ಗಟ್ಟಿ ನೆಲ (ನೋಡಿ-ಹರಿಹರನ ರಗಳೆ-"ಆಧಾರಮೆಯಾಧಾರಮದಾಗಿರೆ ವೇಧೆಯೆ ಚಕ್ರದ ಮೊಳೆ ತಾನಾಗಿರೆ"). ಕಾಮಲಾಪುರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ "ಆಧಾರ" ಮಾತಿಗೆ ಬೂದಿ, ಭಸ್ಮ ಎಂಬರ್ಥವೂ ಇದೆ. ಕುಂಬಾರರು ಮಡಕೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ಬೂದಿ ಬಳಕೆ ಮಾಡಿದರೂ, ಇಲ್ಲಿ ಆ ಅರ್ಥ ಉಪಯೋಗಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. "ಸಣುಹ" ಎಂಬುದು "ಸಳುವು" ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ-ಇದು ಹಿಡಿಯಿರುವ ತಟ್ಟು ಹಲಗೆ, ಮಡಕೆಗೆ ಹೊರಭಾಗದಿಂದ ತಟ್ಟಿ ರೂಪುಗೊಡಲು ಬಳಸುವ ಸಾಧನ. "ಸುತ್ತು" ಎಂಬುದು ಒಣ ಮಡಕೆಯನ್ನು ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಇಡಲು ಬಳಸುವ ಸಿಂಬಿ ಇರಬೇಕು. "ಮಣಿ" ಯಾಗಲಿ "ಹೊಳೆ"ಯಾಗಲಿ ಏನು ಸೂಚಸುವುವೋ ತಿಳಿಯದು. (ಕುಂಬಾರರ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಸಂದರ್ಶಸ ನಡೆದುದು 22. 8. 92 ರಂದು).

ಅವರಿಂದ (ಕುಂಬಾರರಿಂದ) ಹೂಜೆ ಭೃಂಗಾರಗಳನ್ನು ಪಡೆದು ಅರಮನೆಗೆ ತಂದು ಮಂಟಪದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಹೂಜೆ ಭೃಂಗಾರಗಳಿಗೆ (ಮಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರೆಗಳಿಗೆ) ಎಲೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರು.[10] ಮಣ್ಣ ಭಾಂಡಗಳು ಬಂದ ಮೇಲೆ ವಿವಾಹ ಮಂಟಪವು ಮದುವೆಗೆ ಪೂರ್ಣ ಸಿದ್ಧಗೊಂಡಂತಾಯಿತು. ಗಿರಿರಾಜನು ಶಿವನ ಕಾಲು ತೊಳೆದು ಜನಿವಾರ ವನ್ನು ದೂರ್ವೆಯನ್ನು (ಗರುಕೆ ಹುಲ್ಲು) ಮಂತ್ರಸಮೇತ ಮಧುಪರ್ಕವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಒಳಕ್ಕೆ ಕರೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಮೆಟ್ಟಕ್ಕಿಯ ಮೇಲೆ ಶಿವನನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿ ಪಾರ್ವತಿಯ ಕೈಗೆ ನವರತ್ನಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟನು. ವಧೂವರರ ಮಧ್ಯೆ ತೆರೆ ಹಿಡಿಯಲಾಯ್ತು. ಬ್ರಹ್ಮನು "ಪುಣ್ಯಾಹ" ಮಾಡಿದನು (ಒಳ್ಳೆಯದಾಗಲಿ ಎಂದು ಹರಸುವುದೇ 'ಪುಣ್ಯಾಹ'). ಮಧ್ಯೆ ಹಿಡಿದಿದ್ದ ತೆರೆಯನ್ನು ತೆರೆದಾಕ್ಷಣ[11] ಶಿವ ಗಿರಿಜೆಯರಿಬ್ಬರೂ ಪರಸ್ಪರ ಆಕರ್ಷಿತರಾದರು. ಗಿರಿರಾಜ ಕೈ ಧಾರೆ ಎರೆದನು. ಹಸೆಯ ಮೇಲೆ ಶಿವನ ಬಲಗಡೆ ಗಿರಿಜೆ ಕುಳಿತಳು. ಹೋಮ ಕಾರ್ಯ ನಡೆಯಿತು. ಬಳಿಕ ಗಿರಿಜೆಯನ್ನು ಶಿವನ ಎಡಕ್ಕೆ ತರಲಾಯ್ತು. ಅಗ್ನಿ ಪೂಜೆ ನವಗ್ರಹ ಪೂಜೆಗಳು ನಡೆದು ನಾಗವಲಿ(ನಾಗೋಲಿ) ಕೂಡ ಮುಗಿಯಿತು.[12] ಶಿವನು ನಂದಿಯೇರಿ ಋಷಿ ಸಮೇತ ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ನಿಂತು ಗಿರಿರಾಜನಿಗೆ ಹೀಗೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ–

"ಈ ಹೂಜೆ, ಸೊನ್ನಲಿಗೆ, ಭೃಂಗಾರಿಗಳನ್ನು ರೂಢಿಗೆ ತಂದುದು ವ್ಯರ್ಥವಾಗ ಬಾರದು. ನೀನು ಅವನ್ನು ಮಾಡಿದವರ 'ಸಯಮ'ಕ್ಕೆ (ಕುಲಕ್ಕೆ, ಜಾತಿಗೆ) 'ಸಾಲೆ ಸಾಸಿರ್ವರು' ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಕೊಡು.[13] ಚಕ್ರದ (ತಿಗುರಿಯ) ಕೋಲನ್ನೂ ಕೊಡು. ಅವರಿಗೆ 'ಆಯಿಸಾವಂತ" (ಆಯ್ ಸಾವಂತ) ಎಂಬ ಬಿರುದನ್ನೂ

---

10 ಧಾರಾಮುಹೂರ್ತಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ ಕುಂಬಾರರ ಮನೆಗೆ ವಾದ್ಯ ಸಮೇತ ಸುಮಂಗಲೆಯರು ಹೋಗಿ ಅವರಿಂದ ಮಡಕೆ, ಕುಡಿಕೆ, ಕುಂಬ ತರುವ ಪದ್ಧತಿ ಈಗಲೂ ಉಂಟು. ಮದು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ಕಟ್ಟುವ ಬಾಸಿಂಗಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದವರೂ ಕುಂಬಾರರೇ.

11 ಶಾಸನದ "ಅಡ್ಡ ಸೋಕಿಸೆಯುಂ ಕಳೆಯಲೊಡಂ" ಎಂಬುದು ಬಹುಶಃ "ಅದ್ದ ಸೀರೆಯುಮಂ ಕಳೆಯಲೊಡಂ" ಎಂದಿರಬಹುದು. (ಅಥವಾ. "ಹಿಡಿ ಸಾಕಿಸೆಯುಂ ತಳೆಯಲೊಡಂ" ? ಪರಸ್ಪರ ಸಾಸಿನೆ ಎರಚುವುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೋ ?)

12 "ನಾಗವಲ್ಲಿ". ಮದು ಮಕ್ಕಳು ವೀಳ್ಯವನ್ನು ಮೊತ್ತ ಮೊದಲು ಮೆಲ್ಲುವುದೇ ನಾಗೋಲಿ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಮದುವೆ ಮುಗಿದಂತೆ; ಆ ಬಳಿಕ ನಂಟರಿಷ್ಟರು ತಮ್ಮ ಊರುಗಳಿಗೆ ಹೋಗಬಹುದು. (ನಾಗವಲ್ಲಿ–ವೀಳ್ಯದೆಲೆ)

13 ಸಾಲೆ=ಶಾಲೆ (?) ಕುಂಬಾರರ ಮನೆಯನ್ನು 'ಕುಂಬಾರ ಸಾಲೆ' ಎಂದು ಕರೆಯುವುದುಂಟು. 'ಸಾಲೆ' ಎಂದರೆ ಇಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಕಾರ್ಯಾಗಾರ.

ಕೊಡು.[14]. ಅವರ ಛಲ ಶಕ್ತಿ ಸಾಮರ್ಥ್ಯಗಳನ್ನು ಕೊಂಡಾಡು. ಗ್ರಾಮ, ನಾಡು, ಖೇಡ, ಖರ್ವಡ, ಮಡಂಬ, ಪಟ್ಟಣ, ದ್ರೋಣಾಮುಖ, ಸಂದೋಹನಗಳೆಂಬ ಎಂಟು ವಿಧದ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿಯೂ[15] ಅವರು (ಕುಂಬಾರರು) ಗೌರವಾರ್ಹರಾಗು ವಂತೆ ನೀನು ನಿಯಮಿಸು. ಕುಂಭವೇ ಮೊದಲಾದ ಮೂವತ್ತಾರು ಬಗೆಯ ಪಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತ ಅವರು ಲೋಕಕ್ಕೆ ಉಪಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಲಿ. ಇನ್ನು ಮುಂದೆ ಅವರು ಹಿಡಿದುದೇ ಛಲ, ನುಡಿದುದೇ ನನ್ನಿ. (ಹದಿನೆಂಟು) ಪಟ್ಟಣ, ಹದಿನೆಂಟು ಯೋಗ ಪೀಠಗಳಿಗೆ ಕುಂಬಾರರ ಹದಿನೆಂಟು 'ಕೇಣಿ'ಗಳಾಗಲಿ[16]."

ಈಶ್ವರನು ಗಿರಿರಾಜನಿಗೆ ಮೇಲಿನ ರೀತಿಯ ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟಳೆಯನ್ನು ('ಸಮಯ ಬಲುಹು') ಕೊಟ್ಟು ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ಹೋದನು.

ಎಲ್ಲ ಋಷಿಗಳೂ 'ಕುಂಭಕಾರರ' ಸಮಯವನ್ನು (ಕುಲವನ್ನು) ಕೊಂಡಾಡಿದರು.

2) "ಸಮಯ ಶಾಸನ ಪುರಾಣ"

ಗಿರಿರಾಜನ ಮೂಲಕ ಈಶ್ವರನಿಂದ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದ ಕುಂಭಕಾರರು ಕಲಹ ಕಂಠೀರವರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡು ಛಲವನ್ನು ಮೆರೆದರು. ಆ ಶೂರರು ಕಟ್ಟಿದ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯ ತೋರಣಕ್ಕೆ ಅಪಮಾನ ಒದಗಿತೆಂಬ (ಅವರ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ಜನರು ಮನ್ನಿಸದೆ ಅಗೌರವಿಸಿದರೆಂಬ) ಹುಯ್ಯಲನ್ನು ಕೇಳಿದ ಗಿರಿರಾಜನು ಆಸ್ಥಾನವನ್ನು ಸೇರಿಸಿ ಸಾಮಂತ ದೊರೆಗಳಿಗೂ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಯವರಿಗೂ ಸತ್ಕಾರವನ್ನು ಮಾಡಿ ಶಿವನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಕುಂಬಾರರ ಪ್ರಶಸ್ತಿಯನ್ನು ಡಂಗುರ ಹೊಯ್ಸುವುದರ ಮೂಲಕ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಘೋಷಿಸಿದನು.

ಗಿರಿರಾಜನ ಆಜ್ಞೆ ಸೂರ್ಯ ಚಂದ್ರರಿರುವವರೆಗೂ ನಿಲ್ಲುವಂತಾಯಿತು. ಕುಂಬಾರರ ಹದಿನೆಂಟು ಕಣಿಯ (ಕೇಣಿಯ) ಕುಲದ ಜನಗಳೂ ಸಂತೋಷದಿಂದ ಇದ್ದರು. ಗಿರಿರಾಜನ ಆಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ಬೃಹಸ್ಪತಿ ಇವರಾದಿಯಾಗಿ ಹಲವು ದೇವತೆಗಳ ಸಮಕ್ಷದಲ್ಲಿ

---

14 ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ "ಅಯ್ ಸಾಮಂತ" ಮಾತಿಗೆ ಐದು ಜನ ಸಾಮಂತರು ಎಂಬರ್ಥ ಕೊಡಲಾಗಿದೆ. (ಪರಿಷತ್ತಿನ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು I ನೋಡಿ). ಆ ಅರ್ಥ ಇಲ್ಲಿಗೆ ಹೊಂದದು.

15 ಈ ಉಕ್ತಿ (ಗ್ರಾಮಗಳ ಪ್ರಭೇದ) ಸ್ವಲ್ಪ ಮಾರ್ಪಾಟಿನೊಡನೆ ಕನ್ನಡ "ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ"ಯಲ್ಲಿ ಹಲವೆಡೆ ಬಂದಿದೆ.

16 ಸಂಸ್ಕೃತ.ಶ್ರೇಣಿ–ವ್ಯಾಪಾರ. ಈಗಿನ ಕನ್ನಡದ ಕೇಣಿ ಅಥವಾ ಗೇಣಿಯು ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಶ್ರೇಣಿ'ಯ ತದ್ಭವ. 'ಕೇಣಿ'ಯು ವರ್ತಕರ (ಕುಂಬಾರರ) ಸಂಘವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಬಹುದು.

ಹೊರಟ ಶಾಸನದ (ಆಜ್ಞೆಯ) ಘೋಷಣೆಯನ್ನು ಮೀರಿ ಅಹಂಕಾರದಿಂದ ನಡೆದು ಕೊಳ್ಳುವ ಶತ್ರುಗಳನ್ನು ಮೆಟ್ಟಿಕ್ಕಬಲ್ಲ ಕುಂಬಾರರ ಹದಿನೆಂಟು 'ಕೇಣಿ'ಗಳು (ಕಣಿಗಳು) ಹೀಗಿವೆ.

1. ದೂಷಕರನ್ನು ನಾಶಮಾಡುವ **ಕಲ್ಯಾಣ**ದ ಕೇಣಿಯು ಸಮಯ.
2. ಶಿವಪರ ಬಾಯನ್ನು ಸೀಳುವ **ಚೋದನ**ದ ಕೇಣಿಯು ಸಮಯ.
3. ಕಲಹಕ್ಕೆ ಛಲವಾದಿಗಳೆಂಬ **ಹೊಟ್ಟೆ**ಳಗೆರೆಯ ಕೇಣಿಯು ಸಮಯ.
4. ದುಷ್ಟರನ್ನು ಅಟ್ಟಿ ಬಡಿಯುವ **ಕಂದಾರ**ದ ಕೇಣಿಯ ಸಮಯ.
5. ಅಂಜದಿರುವವರಿಗೆ ಸಂಜಿಸ ಉರುಳಿ ಎನಿಸಿದ **ಕರಹಡ**ದ ಕಣಿಯ ಸಮಯ.
6. ನಾರಾಯಣಗೋತ್ರ ಪವಿತ್ರರೆನ್ನಿಸಿದ **ಕೊಲ್ಲಾಪುರ**ದ ಕಣಿಯ ಸಮಯ.
7. ಹೋಗುವ ಮಾರ್ಗಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿ ಪಡಿಸಿದವರಿಗೆ ಮುರಾರಿಗಳೆನಿಸಿದ **ಕೊಂಕಣ**ದ ಕಣಿಯ ಸಮಯ.
8. ಪರರಿಗುಪಕಾರಿಗಳೆನಿಸಿದ **ಹಾನುಗಲ್ಲ** ಕಣಿಯ ನಿಯಮ.
9. ರಾಜಪುತ್ರರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಿ ಪಟ್ಟ ಕಟ್ಟಿದ **ದೋರ ಸಮುದ್ರ**ದ ಕಣಿಯ ಸಮಯ.
10. ಬಿರುದಿರುವ **ಚೀತೂರ** ಕಣಿಯ ಸಮಯ.
11. ಸಮುದ್ರಮಥನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕುಂಭವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು ಋಷಿ ವಂಶದವರೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡ **ತುಂಬುಳ** ಕಣಿಯ ಸಮಯ.
12. ಬಿರುದಿರುವ **ಗಂಗಾಪುರ**ದ ಕೇಣಿಯು ಸಮಯ.
13. ತಮ್ಮ ಕುಲದವರು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದ ಧ್ವಜವೆನ್ನಿಸಿದ **ಉಜ್ಜೀನಿ** ಪಟ್ಟಣದ ಕೇಣಿಯ ಸಮಯ.
14. ವೈಭವದ ಗಣಿಯೆನ್ನಿಸಿದ ಅಂಕುಶ ಬಿರುದಿನ **ಅಲ್ಲಿಯೂರ**ದ ಕೇಣಿಯ ಸಮಯ.
15. ನುಡಿದಂತೆ ಗಂಡರೆನ್ನಿಸುವ **ನಿಡಗುಂದ**ದ ಕೇಣಿಯು ಸಮಯ.
16. ವೀರಪಟ್ಟದ ಮತ್ತು ಜಡವರಾಧಾರ ಎನ್ನಿಸಿದ **ಬಮ್ಮಕೂರ**ದ ಕೇಣಿಯ ಸಮಯ.
17. ಶರಣಾಗತ ವಜ್ರಪಂಜರರಾಗ **ವಲೂರ** ಕೇಣಿಯು ಸಮಯ.

18) ಚಲದಂಕರಾಮರೆನ್ನಿಸಿದ **ಮಲಿಯೂರದ**[17] ಕೇಣಿಯ ಸಮಯ.

ಈ ಹದಿನೆಂಟು ಕೇಣಿಯ ಕುಲಗಳ ಬಿರುದುಗಳೂ ಮತ್ತು ಇವರ ಜೊತೆಯ ಮೂವತ್ತೆರಡು ಸಾವಿರ ಕೇಣಿಯ ಕುಲಗಳ ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳೂ ಹೀಗಿವೆ. ಇವರು ಈಶ್ವರನ ವಿವಾಹ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಗಿರಿರಾಜನ ವಂಶಸ್ಥರು ; ಶಿವನ ಮೈದುನರು ; ಗೌರವನ (ಗಣಪತಿಯ) ಸೋದರ ಮಾವಂದಿರು ; ಹರಿ ಬ್ರಹ್ಮ ದೇವೇಂದ್ರರಿಗೆ ಹೆಣ್ಣುಮಕ್ಕಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟ ಅಜ್ಜನ ಮಾವಂದಿರನ್ನು ಮಡಕೆಯೊಳಿಟ್ಟು ರಕ್ಷಿಸಿದ ಹಿರಿಯರು[18]. ಇಂತಹ ಕುಂಭಕಾರಕರ ಗುಣ ಸ್ತುತಿ ಏನೆಂದರೆ ಇವರು ಬ್ರಹ್ಮನಂತೆ ಕಾರ್ಯದಕ್ಷರು; ನಾರಾಯಣನಂತೆ ಉಪಾಯಿಗಳು ; ಧರ್ಮರಾಜನಂತೆ ಸತ್ಯವಂತರು; ಭೀಮನಂತೆ ಸಾಹಸಿಗಳು ; ಅರ್ಜುನನಂತೆ ಬಂಟರು ; ಸಹದೇವನಂತೆ ದಿವ್ಯಜ್ಞಾನಿಗಳು ; ಭೀಷ್ಮನಂತೆ ಶುಚಿಗಳು ; ಕರ್ಣನಂತೆ ತ್ಯಾಗಿಗಳು; ಜೀಮೂಹವಾಹನನಂತೆ ಪರೋಪಕಾರಿಗಳು ; ಭೂಮಿಯಂತೆ ಧೀರರು ; ಮೇರುವಿನಂತೆ ಸ್ಥಿರರು ; ದುರ್ಯೋಧನನಂತೆ ಚಲವಂತರು; ರಾವಣನಂತೆ ಪ್ರತಾಪಿಗಳು. ಇವರು ಕಠೋರ ತಪಸ್ವಿಗಳು, ಗೋ ಬ್ರಾಹ್ಮಣಾರಾಧಕರು, ಕುಂಭೇಶ್ವರ ದೇವರ ಭಕ್ತರು, ದೋಷಾಪಹಾರಿಗಳು, ಸರ್ವಜೀವ ದಯಾಪರರು, ತಮ್ಮ ತೇಜವನ್ನು ಪಾಲಿಸುವವರು, ಹಣವೆಂದರೆ ಬೇಡ ಎನ್ನುವವರು, (ಶತ್ರುಗಳ)ಹೆಣ ಎಂದರೆ ನಲಿವವರು, ತಮ್ಮದಲ್ಲದಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕರು, ಸೃಷ್ಟಿ ಸಂಹಾರ ಮೂರ್ತಿಗಳು, ಚಕ್ರವನ್ನು (ತಿಗುರಿ) ತಿರುಗಿಸಿ ಧರೆಗೆ ಉಪಕಾರ ಮಾಡುತ್ತಿರುವವರು, (ದೀನರ) ಆಕ್ರಂದನವನ್ನು ಕೇಳಿ ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸರಿಯರು, ಕೊಟ್ಟ ಮಾತನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವವರು. ನೀರಿನಂತೆ ಭೇದಿಸುವವರು, ಗಾಳಿಯಂತೆ ಬೀಸುವವರು, ಯಮನಂತೆ ಬೆನ್ನು ಬಿಡದವರು, ಶತ್ರುಗಳಿಗೆ ಶತ್ರುಗಳು, ಹಿರಿಯರಿಗೆ ಹಿರಿಯರು, ಜೆಟ್ಟಿಗರಿಗೆ ಜೆಟ್ಟಿಗರು, ತಮ್ಮೆದುರು ಸವಾಲು ಹಾಕಿದವರನ್ನು ನೆಲಕ್ಕೆ ಹಾಕಿ ಒರಸುವವರು, ಅಂಗಹೀನನನ್ನು (ನಪುಂಸಕನನ್ನು, ತಮ್ಮ ಗುಂಪಿನಿಂದ) ಓಡಿಸುವವರು, ತಮ್ಮ ಕುಲಗಳನ್ನು

---

17 ಈ ಹದಿನೆಂಟು ಊರು-ನಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಬಹುದು. ಕಲ್ಯಾಣ (ಈಗಿನ ಬಸವ ಕಲ್ಯಾಣ) ; ಬೋಧನ, ಹೊಟ್ಟಳಗೆರೆ (ಎರಡೂ ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿವೆ) ; ಕಂದಾರ, ಕರಹಡ, ಕೊಲ್ಲಾಪುರ, ಕೊಂಕಣ (ಇವೆಲ್ಲ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಲ್ಲಿವೆ) ; ಹಾನುಗಲ್ (ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆ) ; ದೋರಸಮುದ್ರ (ಈಗಿನ ಹಳೇಬೀಡು) ; ಬೇತೂರು (ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆ) ; ಉಜ್ಜೇನಿ (ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಉಜ್ಜಯಿನಿ). ತುಂಬುಳ, ಗಂಗಾಪುರ, ಅಲ್ಲಿಯಾರ, ಬಮ್ಮಕೂರು, ವಲೂರು, ಮಲಿಯಾರ, ನಿಡುಗುಂದ ತಿಳಿಯವು. ತುಂಬಳೂರಾಚಾರ್ಯ ಎಂಬ ಜೈನಮುನಿ ತುಂಬಳೂರಿನವನು (?).

18 ಲಕ್ಷ್ಮಿ, ಸರಸ್ವತಿ, ರಂಭೆಯರ ಮಾವನಾದ ಅಗಸ್ತ್ಯ ಹುಟ್ಟಿದ್ದು ಕುಂಬಾರರ ಮಡಕೆಯಲ್ಲಿ.

ಬಿಟ್ಟು ಉಳಿದ ಕುಲಗಳನ್ನು ಕಂಗೆಡಿಸುವವರು ('ಬಾನಲಿ'=ಕಳೆಗುಂದಿಸು). ಆಯರ್‌ಸಾಮಂತರಿಗೂ ಸಮಸ್ತ ಸಮಯಗಳಿಗೂ ತಾಂಬೂಲವನ್ನು ಇಕ್ಕಿರಿ. ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸಮಯ ಶಾಸನ ಪುರಾಣವು ಸಮಾಪ್ತಿಯಾಯಿತು.

3) "ಅಮೃತಮಥನ ಪುರಾಣ"

ಶ್ರೀ ಪರಮೇಶ್ವರನಾದ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನು ಈ 'ಕರಗ ವಿದ್ಯಾಧರ'ರಿಗೆ[19] ಶಾಸನ ಮರ್ಯಾದೆಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿದುದನ್ನು, ಕರಗ ವಿದ್ಯಾಧರರೇ, ನೀವೆಲ್ಲ ಪ್ರೀತಿಯಿಂದ ಕೇಳಿ. ಮೊದಲು ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಗಿರಿಜೆಯೊಡನೆ ಮದುವೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಕೈಲಾಸಕ್ಕೆ ಹೊರಟು ನಿಂತ ಶಿವನು ಗಿರಿರಾಜನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟನು. ಗಿರಿರಾಜ ನಿಮ್ಮ ತಂದೆ, ಮೇನೆ ನಿಮ್ಮ ತಾಯಿ.[20] ಗಿರಿಜೆ ನಿಮ್ಮ ಅಕ್ಕ, ಪರಮೇಶ್ವರ ನಿಮ್ಮ ಭಾವ, ಗೊರವ (ಗಣೇಶ) ನಿಮ್ಮ ಅಳಿಯ (ಸೋದರಳಿಯ) ; ನಿಮ್ಮ ಕುಲ ಇಷ್ಟು ಶ್ರೇಷ್ಠವಾದುದು. ಶಿವ ಗಿರಿಜೆಯರ ಪುತ್ರ ವಿಘ್ನೇಶ್ವರನು ಜಗದ್ವಂದ್ಯನು, ಆರು ದರ್ಶನಗಳನ್ನು ಬಲ್ಲವನು. ಆತನು ವೇದ ಹದಿನಾರು ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಮೂಲಕ ಕುಂಬಾರರನ್ನು ರಕ್ಷಿಸಲಿ.

ಸುರಾಸುರರು ಅಮೃತವನ್ನು ಕಡೆಯಲು ಆಲೋಚಿಸಿದರು. ಸುರಶೈಲವೇ ಕಡೆಗೋಲು, ಆದಿಶೇಷನೇ ಹಗ್ಗ, ವಿಷ್ಣುವೇ ಅಮೃತವನ್ನು ತರುವವನು. ಸುರಾಸುರರು ತಮ್ಮ ಮಂತ್ರಿಗಳಾದ ಬೃಹಸ್ಪತಿ ಶುಕ್ರರನ್ನು ಕರೆದು ವಿಚಾರಿಸಿದಾಗ ಈಶ್ವರನಿಲ್ಲದೆ ಅಮೃತಮಥನವು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವೆಂದು ಗೊತ್ತಾಯಿತು. ಎಲ್ಲರೂ ಹೋಗಿ ಶಿವನಿಗೆ ಅಮೃತಮಥನದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ತಿಳಿಸಿದರು. ಶಿವನು ಗಿರಿರಾಜನನ್ನು ಕರೆದು ವಿಷ್ಣುವು ಅಮೃತವನ್ನು ತಂದರೆ ಅದನ್ನು ಕಡೆಯಲು ಬೇಕಾದ ಕುಂಭವನ್ನು ಕೊಡಲು ತಿಳಿಸಿದನು. ಗಿರಿರಾಜನು ದೊಡ್ಡ ಕುಂಭವನ್ನು (ಕುಂಬಾರರಿಂದ ಮಾಡಿಸಿ) ತಂದಿತ್ತನು. ವಿಷ್ಣುವು ತಂದ ಅಮೃತವನ್ನು ಆ ದೊಡ್ಡ ಕುಂಭದಲ್ಲಿಟ್ಟು ಸುರಾಸುರರು ಕಡೆಯಲು ಉದ್ಯುಕ್ತರಾದರು. ಗಿರಿರಾಜನು ತಾನು ಕುಂಭವನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟುದಕ್ಕೆ ಕುಂಭಕಾರರಿಗೆ ಕೊಡಬೇಕಾದ "ಒಪ್ಪ"ವನ್ನು (ಒಪ್ಪ–ರುಜು. ಇಲ್ಲಿ ಕರಾರು, ಪ್ರತಿಫಲ, ಬೆಲೆ ಎಂದೂ ಆಗುತ್ತದೆ) ನನ್ನ ಕೈಗೆ ಕೊಡಬೇಕೆಂದಾಗ ಶಿವ ಅದಕ್ಕೆ ಸಮ್ಮತಿಸಿದನು.

ವಿಷ್ಣುವಾದಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳು ಆದಿಶೇಷನ ತಲೆ ಹಿಡಿದು ನಿಂತರು. ಕೇಸರಿ ಮುಖ ಮೊದಲಾದ ಅಸುರರು ತಾವು ತಲೆಯ ಭಾಗವನ್ನು ಹಿಡಿಯ

19 ಕರಗ=ಮಡಕೆ. ಕರಗವಿದ್ಯಾಧರರು ಎಂದರೆ ಕುಂಬಾರರು.

20 "ಗಿರಿರಾಜ ನಿಂಮಯ ಪರ ಮೆನೆ ನಿಂಮಮ್ಮ"-ಇದನ್ನು "ಗಿರಿರಾಜ ನಿಮ್ಮಯ್ಯ ಪರ ಮೇನೆ ನಿಮ್ಮಮ್ಮ" ಎಂದು ತಿದ್ದಲು ಯಾವುದೇ ಅಡ್ಡಿಯೂ ಇಲ್ಲ.

ಬೇಕೆಂದು ಹಠ ಮಾಡಿ ಅಲ್ಲಿ ತಾವು ನಿಂತು ಸುರರನ್ನು ಬಾಲದ ಕಡೆಗೆ ಕಳಿಸಿದರು. ಇಬ್ಬರೂ ಸೇರಿ ಅಮೃತವನ್ನು ಕಡೆದಾಗ[21] ಲಕ್ಷ್ಮಿ, ಸರಸ್ವತಿ, ರಂಭೆ, ಕಾಮಧೇನು, ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷ, ಪಾಂಚಜನ್ಯ, ಐರಾವತ, ಚಕ್ರ, ತಾವರೆ, ಸಾರಂಗ, ಚಂದ್ರಹಾರ, ವಜ್ರಾಯುಧ, ಆನೆ, ಟಗರು, ಕೋಣ, ಕುದುರೆ, ಮಕರ, ಹರಿಣಿ, ಅಸುರ, ನಂದಿನಾಥ, ಪಾಶ, ಅಂಕುಶ, ಪುಸ್ತಕ, ವೀಣೆಯ ಮಹಾದಂಡ, ಕಂಕರಿ (=ವಾದ್ಯ) ಇವು ಹುಟ್ಟಿದುವು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ ಹದಿನೆಂಟು ಪಟ್ಟಣ, ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿ, ಆ ಜಾತಿಗಳ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಬೇಕಾದ ರೈತನೂ ಧಾನ್ಯವೂ ಹುಟ್ಟಿದುವು. ಅಲ್ಲದೆ ಭಲ್ಲುಂಕೆಗೋಲು, ಮಡಕೆ[22], ಗಾಜು ಸೇರಿಸಿ ಹೊಲಿದ ಕಂಚುಳಿಕೆ (ಅಂಗಿ), ಮೂವತ್ತಾರು ಬಗೆಯ 'ಭಂಡಗಳು' (ಪಾತ್ರೆಗಳು), ಮನೆ, ಹಾರೆಯ ಕೋಲು, ತುಡುಗೆ, ಹೂಬಾಸಿಂಗ, ಪಂಚಲೋಹ ಹುಟ್ಟಿದುವು.

ಗಿರಿರಾಜನು ತಾನು ಮಾಡಿಸಿ ತಂದ ಕುಂಭಕ್ಕೆ ಪ್ರತಿಫಲವನ್ನು ("ಒಪ್ಪ") ಬೇಡಲು, ಶಿವನು ಅವನು ಬೇಡಿದ ಕೋಣವನ್ನು ಅಮೃತ ಕುಂಭದಿಂದಲೇ ಪಡೆದು ಅವನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟು ಆ ಕೋಣನ ಮೇಲೆ ಕುಂಬಾರರು ಮಡಕೆಗಳನ್ನು ಹೇರುವ ಸವಲತ್ತನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದನು.

ಶಿವನು ಅಮೃತಮಥನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ವಸ್ತು ವಾಹನ ಧಾನ್ಯ ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಈ ರೀತಿ ಹಂಚಿದನು: ವಿಷ್ಣುವಿಗೆ ಲಕ್ಷ್ಮಿ, ಪಾಂಚಜನ್ಯವೆಂಬ ಶಂಖ, ಸುದರ್ಶನವೆಂಬ ಚಕ್ರ, ಕೌಮೋದಕಿಯೆಂಬ ಗದೆ, ಸಾರಂಗವೆಂಬ ಬಿಲ್ಲು ; ಬ್ರಹ್ಮನಿಗೆ ಪಾಶ, ಅಂಕುಶ, ಸರಸ್ವತಿ ; ದೇವೇಂದ್ರನಿಗೆ—ರಂಭೆ, ಐರಾವತ ಎಂಬ ಆನೆ, ಜೈತ್ರ ರಥವೆನ್ನುವ ಕುದುರೆ, ವಜ್ರ ; ಅಗ್ನಿಗೆ-ತಗರು ; ಯಮನಿಗೆ–ಕಾಲದಂಡ, ಕೋಣ; ನೈರುತ್ಯನಿಗೆ (ಅವನು ರಾಕ್ಷಸರ ಸಮೂಹದಿಂದ ಬಂದವನೆಂದು ದೇವತೆಗಳು ಹೇಳಿದ್ದರಿಂದ)[23.1] ರಾಕ್ಷಸ ; ವರುಣನಿಗೆ–ಮಕರ ; ವಾಯುದೇವನಿಗೆ–ಜಿಂಕೆ ; ಕುಬೇರನಿಗೆ–ಕುದುರೆ ; ಈಶಾನ್ಯನಿಗೆ-ನಂದಿ ; ದೇವತೆಗಳಿಗೆ–ಕಾಮಧೇನು, ಕಲ್ಪವೃಕ್ಷ; ಸೂರ್ಯನಿಗೆ–ತಾವರೆ, ಚಂದ್ರಹಾರ (ಎಂಬ ಖಡ್ಗ). ಹದಿನೆಂಟು ಪಟ್ಟಣದವರನ್ನು ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ನೆಲೆಗೊಳಿಸಿ ರೈತನಿಗೆ ('ಕುಡಿಯ') ಗುಡಿ(=ಮನೆ)

---

21 ಇಲ್ಲಿ ಸುರಾಸುರರು ಕಡೆಯುವುದು ಅಮೃತವನ್ನೇ ಹೊರತು, ಸಮುದ್ರವನ್ನಲ್ಲ. ಪುರಾಣಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಸಮುದ್ರ ಮಥನದಿಂದ ಅಮೃತ ಹುಟ್ಟಿತು.

22 ಶಿವ, ಗಿರಿಜೆಯರ ಮದುವೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಂಬಾರರು ಮಾಡಿದ್ದು, ಮದುವೆಗೆ ಬೇಕಾದ ಹೂಜೆ ಸೊಸ್ನಲಿಗೆ ಎಂಬ ಮಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರೆಗಳನ್ನು. ಅಮೃತ ಮಥನದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಮಡಕೆಗಳು ಸಾಮಾನ್ಯ ಬಳಕೆಯವೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

23.1 'ನಿರುತಿ' ಎಂದರೆ ನೈರುತ್ಯನೂ ಆಗಬಹುದು, ರಾಕ್ಷಸನೂ ಆಗಬಹುದು.

ಹಾರೆಗೋಲು, ಬತ್ತವೇ ಮೊದಲಾದ ಧಾನ್ಯಗಳನ್ನು ಶಿವ ಕೊಟ್ಟನು. ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿಯ ಜನರ ಉದರಂಭರಣೆಗಾಗಿ ಏನೇನು ಕೊಡಬೇಕೋ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟ. ಶಿವನನ್ನು ಗಿರಿರಾಜನು ಕುಂಭವನ್ನು ತಾನು ಕೊಟ್ಟಂದಿನ 'ಒಪ್ಪ'ವನ್ನು ಬೇಡಿದನು. ಶಿವನು ಆ ಬೇಡಿಕೆಯ ಪೂರೈಕೆಗಾಗಿ ಕುಂಬಾರರಿಗೆ ಕಂಚುಳಿಕೆ, ಬಲ್ಲುಂಕೆ ಗೋಲು[24], ಮೂವತ್ತಾರು ಬಗೆಯ ಪಾತ್ರೆಗಳನ್ನು ಕೋಣನ ಮೇಲೆ ಹೇರುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಕುಂಬಾರರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟನು.

ಗಿರಿಜೆಯ ತಮ್ಮನಿಗೆ (ಮೈನಾಕನಿಗೆ ?) ಬಾಳು ಬೇಸರವಾಯಿತು. ಆಗ ಎಲ್ಲ ದೇವತೆಗಳೂ ಸೇರಿ ಬಾದುಮೆ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಮಾಡಿದರು. ಶಿವನು ಬಾದುಮೆ ಪ್ರತಿಮೆಯನ್ನು ಗಿರಿರಾಜನಿಗೆ ನೋಡುವ ಅವಕಾಶವನ್ನು ಕೊಟ್ಟುದಲ್ಲದೆ, ಹಗರಣವನ್ನಾಡುವ, ಗಳತಿಗೆ ಪಾತ್ರೆಯನ್ನು (ಕಮಂಡಲು, ಚಿಕ್ಕ ಮೂತಿ ಇರುವ ಪಾತ್ರೆ) ಹಿಡಿಯುವ ಹಕ್ಕನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟು[25] ಗಿರಿಜೆಯ ಜೊತೆ ಹೋದನು. ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲರೂ ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಲೋಕಗಳಿಗೆ ತೆರಳಿದರು.

ಇತ್ತ, ಗಿರಿರಾಜನು ತಾನು ಶಿವನಿಂದ ಪಡೆದ ಸವಲತ್ತುಗಳಿಂದ ಹರ್ಷಚಿತ್ತನಾಗಿ ಗಿರಿಪುರಕ್ಕೆ ಬಂದು, ಧ್ವಜ ತೋರಣಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಸಿ ಶಿವನು ಕೊಟ್ಟ ಆ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನು ಆಯಸಾವಂತರಿಗೆ (ಕುಂಬಾರರಿಗೆ) ಕೊಟ್ಟನು.[26] ಅಮೃತ ಮಥನ ಪುರಾಣವು ಇಲ್ಲಿಗೆ ಸಮಾಪ್ತವಾಗುತ್ತದೆ.

---

24 ಭಲ್ಲೂಕ=ಕರಡಿ. ಬಲ್ಲುಂಕೆಗೋಲು ಬಹುಶಃ ಕರಡಿಯ ಕೂದಲನ್ನು ಕಟ್ಟಿದ ಕೋಲಾಗಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಕರಡಿಯ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ತುದಿಗೆ ಸಿಕ್ಕಿಸಿದ ಕೋಲಾಗಿರಬಹುದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹಲವು ವರ್ತಕರು ಬಲ್ಲುಂಕೆ ಗೋಲನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ ಅಧಿಕಾರವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರು.

25 ಇದೊಂದು ಅತ್ಯಂತ ಅಪೂರ್ವ ಉಲ್ಲೇಖ. ಬಾದುಮೆ ಹಬ್ಬಕ್ಕೂ ಹಗರಣದ ವಿವಿಧ ವೇಷ ಪ್ರದರ್ಶನಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧವಿರುವುದನ್ನು ಪದ್ಮಾರಾಧನೆಯು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ. ವಿವರಗಳಿಗೆ, ನೋಡಿ—ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : 'ಪಗರಣ (ಹಗರಣ)-ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನದಲ್ಲಿ'. ಪಗರಣ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಂಪ್ರಬಂಧಗಳು. ಮೈಸೂರು. 1984, ಪು. 1-35. ಬಾದುಮೆಯು ಪುರುಷನ ಮೀಸೆ, ಸ್ತ್ರೀಯ ಸ್ತನಗಳಿದ್ದ ಬನಶಂಕರಿಯೇ ಆಗಿತ್ತೆಂದೂ, ಆ ದೇವತೆಯ ಹಬ್ಬದಂದು ಜನರು ಬಗೆ ಬಗೆಯ ವಿನೋದದ ವೇಷಗಳನ್ನು ಹಾಕಿ ನಗಿಸುತ್ತಿದ್ದರೆಂದೂ, ಆ ವಿನೋದದ ವೇಷಗಳೇ 'ಹಗರಣ'ವೆಂದೂ ಈಗಾಗಲೇ ನಾನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂಪ್ರಬಂಧಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದೇನೆ.

26 ಬಾದುಬ್ಬೆ (ಮೆ) ಹಬ್ಬದ ಹಗರಣದ ವೇಷಗಳಲ್ಲಿ ಕುಂಬಾರರ ಪಾತ್ರವು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರಬೇಕು. ಹಿಂದೆ ಬಾದುಬ್ಬೆಯ ಮಣ್ಣಿನ ಪ್ರತಿಮೆ ಮಾಡುವ, ಹಗರಣದ ನಟರ ಮುಖವಾಡ ವೇಷ ಭೂಷಣ ತಯಾರಿಸುವ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯೂ ಕುಂಬಾರರದ್ದೇ ಆಗಿರಬೇಕು.

ಶಿವ ಗಿರಿಜೆಯರ ಸಮಾಗಮದ ಬಳಿಕ ಗಿರಿರಾಜನು ಶಿವನಿಗೆ ಶಾಸನವನ್ನು ಹೇಳಲು ಕೇಳಿಕೊಂಡ. ವರ ರೂಪದ ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಹೇಳಿದವನು ಶಿವ ; ಅದನ್ನು ಬರೆದುಕೊಂಡ ಲಿಪಿಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮ; ಶಿವನಿಂದ ಶಾಸನವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನು ಕೋವರರಿಗೆ (ಕುಂಬಾರರಿಗೆ) ಕೊಡುವಂತೆ ಹೇಳಿ ಗಿರಿರಾಜನಿಗೆ ಕೊಟ್ಟನು. ಕ್ಷಾಮ, ಮಾರಿ, ಬರಗಳು ಮಾಯವಾಗಲಿ; ಸಸ್ಯಗಳು ಬೆಳೆಯಲಿ ; ಹಸುಗಳು ಹಾಲು ಕರೆಯಲಿ. ಈ ಭೂಮಿಯಲ್ಲಿ ಗಿರಿರಾಜನ ಹೆಸರಿನ ಈ ಶಾಸನವು ಚಿರಕಾಲ ಶೋಭಿಸುತ್ತಿರುತ್ತದೆ.

ಈ 'ವಿದ್ಯೆ'ಯು (ಅಕ್ಷರ ಶಾಸನವು) ದೇವರು ಕೊಟ್ಟದ್ದೇ ಹೊರತು ಮನುಷ್ಯರ ಕೈಯಿಂದ ಪಡೆದುದಲ್ಲ. ಕುಂಬಾರರಿಗೆ 'ಗಳೆ' ಉಂಟು ('ಬಲ್ಲುಂಕೆ ಗೋಲು'), 'ಕಂಚುಳಿಕೆ' ಉಂಟು. ಶಾಸನವನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿದವನಿಗೆ ಗಂಗಾಸ್ನಾನದ ಫಲವೂ ಅತಿಕ್ರಮಿಸಿದವನಿಗೆ ಶ್ವಾನಗರ್ಭದಿಂದ ಜನನವೂ ಲಭಿಸುತ್ತದೆ.[27]

II

ಈ ಅತ್ಯಪೂರ್ವ ತಾಮ್ರಪಟವು ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೊಡುಗೆಯಾಗಿದೆಯೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನಗಳಿಲ್ಲ. ಭಾರತದ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳ ಜನರೂ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಯ ಹುಟ್ಟನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಮಿತ್ತುಗಳನ್ನು (Myths) ಹೇಳಿ ಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮಿತ್ತುಗಳನ್ನು ಅವು ಕೇವಲ ಕಲ್ಪಿತವೆಂದು ಹಗುರವಾಗಿ ಭಾವಿಸಬಾರ ದೆಂದು ಈಗಾಗಲೇ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಎಚ್ಚರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಅವು ಒಂದು ಜನತೆಯ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದ್ದು ಆ ಜನತೆ ಅವನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ಭಾವಿಸುವುದರಿಂದ ಆ ಜನತೆಯನ್ನು ಅರ್ಥ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಅವನ್ನು ನಾವು ತಿರಸ್ಕರಿಸು ವುದು ವಿವೇಕಯುತ ಕಾರ್ಯವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಮಿತ್ತುಗಳು ಹಿಂದುಳಿದ ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗಗಳ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯೇ, ಐತಿಹಾಸಿಕ ಸತ್ಯವೇ. ಅವರು ಮಿತ್ತುಗಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಜಾತಿಗೌರವವನ್ನು ಎತ್ತಿ ಹಿಡಿದುಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆ ಗಳನ್ನೂ ರಿಚುಯಲ್ಲುಗಳನ್ನೂ ದೃಢಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುತ್ತಾರೆ. ಆ ಜನರ

---

27 ಎಲ್ಲ ಶಿಲಾಶಾಸನ ಅಥವಾ ತಾಮ್ರಪಟಗಳಂತೆ ಈ ತಾಮ್ರಶಾಸನವೂ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ ಶಾಸನಕರ್ತೃ, ಶಾಸನವನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಿದವನು, ಶಾಪಾಶಯ ಇವುಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆ. ಶಾಸನ ಪಾಠದ ಕರ್ತೃ ಸಾಕ್ಷಾತ್ ಶಿವ ; ಅದರ ಲಿಪಿಕಾರ ಬ್ರಹ್ಮ ; ಶಿವನಿಂದ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಮೂಲಕ ಗಿರಿರಾಜನಿಗೆ, ಗಿರಿರಾಜನಿಂದ ಕುಂಬಾರರಿಗೆ ಶಾಸನವು ಲಭ್ಯವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ, ಕುಂಬಾರರು ತಮಗೆ ಆನುವಂಶಿಕವಾಗಿ ಬಂದಿರುವ 'ಗಳೆ' (=ಕೋಲು, ಭಲ್ಲುಂಕೆದಂಡ), ಕಂಚುಳಿಕೆ (=ಮೇಲಂಗಿ, ಉದ್ದನೆಯ ನಿಲುವಂಗಿ) ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ವಿಶೇಷ ಚಿಹ್ನೆ, ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಅತ್ಯಂತ ಪವಿತ್ರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಅವು ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿರುತ್ತವೆಯಾದ ಕಾರಣ, ಆ ಮಿತ್ತುಗಳು ಅವರ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾಗುತ್ತವೆ. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ಕುಂಬಾರರ ಕುಲೋತ್ಪತ್ತಿ ಪುರಾಣವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಬುಡಕಟ್ಟು ಜನಾಂಗವೂ ತಮ್ಮ ಬುಡಕಟ್ಟು ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡ ಬಗ್ಗೆ ಕತೆಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಆ ಕತೆಗಳ ಮೂಲಕ ತಮ್ಮ ಬುಡಕಟ್ಟು ಉಳಿದ ಬುಡಕಟ್ಟುಗಳಷ್ಟೇ ಅಥವಾ ಅವಕ್ಕಿಂತಲೂ ಪ್ರಾಚೀನ ಮತ್ತು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಎಂದು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ತಮ್ಮ ಬುಡಕಟ್ಟಿನ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಕಾಲವು ಈ ಪ್ರಪಂಚದ ಸೃಷ್ಟಿಯಷ್ಟೇ ಪ್ರಾಚೀನವಾದುದು ಎಂದೂ, ನೇರವಾಗಿ ದೇವರಿಂದ ತಾವು ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವರೆಂದೂ, ದೇವರ ನೇರ ಕೃಪೆಗೆ ಪಾತ್ರರಾದವರೆಂದೂ, ಅಥವಾ ಇತರ ಜನಾಂಗಗಳಿಗೆ ಉಪಕಾರ ಮಾಡಲು ದೇವರಿಂದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದವರೆಂದೂ ಅಂತಹ ಮಿತ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಣೆ ಉಂಟು. ಇರುವ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳ ವಿವರಣೆಗೆ, ಸಮರ್ಥನೆಗೆ ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಉದಾತ್ತೀಕರಣಕ್ಕೆ ಮಿತ್ತುಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗುತ್ತವೆ. ವೈಶ್ಯರಲ್ಲಿ ಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣದ ಜನ ಜಾಸ್ತಿ. ತಮ್ಮ ವಂಶದ ಒಬ್ಬ ಸ್ಫುರದ್ರೂಪಿ ರಾಜಕುಮಾರಿಯನ್ನು ಕಾಮುಕನೊಬ್ಬ ಮದುವೆಯಾಗಲು ಬಲವಂತಪಡಿಸಿದನೆಂದೂ ಅವಳು ಅದನ್ನು ಸಹಿಸದೆ ಅಗ್ನಿಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದಳೆಂದೂ ಅದಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ, ತನ್ನ ಸೌಂದರ್ಯವೇ ತನಗೆ ಶತ್ರುವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿದ್ದರಿಂದ ತನ್ನ ವಂಶದವರೆಲ್ಲ ಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣದವರಾಗಲಿ ಎಂದು "ವರ"ವನ್ನು ಅನುಗ್ರಹಿಸಿದಳೆಂದೂ ಒಂದು ಕತೆಯಿದೆ. ಕಪ್ಪು ಬಣ್ಣ ಒಂದು ವಾಸ್ತವ; ಅಪರಿಹಾರ್ಯ. ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ಚಿಂತಿಸುವುದರ ಬದಲು ಒಂದು ಮಿತ್ತಿನ ಮೂಲಕ ಅದೊಂದು ವರವೆಂದೂ, ಆ ವರವು ತಮಗೆ ಸ್ಫುರದ್ರೂಪಿಯಾದ ದೇವತಾ ಸಮಾನ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿಂದ ಅನುಗೃಹೀತವಾಯಿತೆಂದೂ ವೈಶ್ಯರು ಹೆಮ್ಮೆಪಡಲು ಆ ಮಿತ್ತು ಅವಕಾಶ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಉತ್ತರ ಅಮೆರಿಕದ ರೆಡ್ ಇಂಡಿಯನ್ ಜನರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಿತ್ತು ಇದೆ. ಭಗವಂತನು ಮನುಷ್ಯನ ಮಣ್ಣಿನ ಬೊಂಬೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಆವುಗೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟನು: ಸಕಾಲದಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಹೊರ ತೆಗೆಯದಿದ್ದುದರಿಂದ ಅವು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಸುಟ್ಟು ಕಪ್ಪುಗಾದವು. ಅವರೇ ನೀಗ್ರೋ ಜನ. ಎರಡನೆಯ ಬಾರಿ ಅಂತಹುದೇ ಬೊಂಬೆಗಳನ್ನು ಮಾಡಿ ಆವುಗೆಯಲ್ಲಿಟ್ಟು, ಸುಟ್ಟು ಕರಕಲಾಗಬಹುದೆಂಬ ಭೀತಿಯಿಂದ ಬೇಗ ತೆಗೆದುಬಿಟ್ಟ. ಆ ಅರೆಬೆಂದ ಬೊಂಬೆಗಳೇ ಯೂರೋಪಿಯನ್ನರು. ಮೂರನೆಯ ಬಾರಿ ಬೊಂಬೆಗಳನ್ನು ಹದವಾಗಿ ಬೇಯಿಸಿದ. ಅವೇ ರೆಡ್ ಇಂಡಿಯನ್ನರು ಎಂದು ಆ ಮಿತ್ತು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ನೇಕಾರರು, ಬೆತ್ತಲೆಯಾಗಿದ್ದ ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನು ನೇಯ್ದುಕೊಟ್ಟ ದೇವಾಂಗ ಮುನಿಗೆ ಶಿವನು ನೂಲುವ ನೇಯುವ ಸಾಧನಗಳನ್ನು ಕರುಣಿಸಿದನೆಂದೂ, ತಾವು ದೇವಾಂಗಮುನಿಯ ವಂಶದವರೆಂದೂ ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ.

"ವಿವಾಹ ಪುರಾಣ"ವು ಕುಂಬಾರರ ಕುಲವು ಆರಂಭವಾದುದರ ಕತೆಯನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುತ್ತ ಅವರನ್ನು ಗಿರಿರಾಜನ ವಂಶದವರೆಂದೂ, ಅವರ ಅಕ ಗೌರಿದೇವಿ ಯೆಂದೂ ಕಲ್ಪಿಸುತ್ತದೆ. ಆ ಮೂಲಕ ಶಿವ ತಮಗೆ ಭಾವನಾಗಬೇಕೆಂದು ಕುಂಬಾರರೂ ಹೇಳಿಕೊಂಡು ಅನುಭವಿಸುವ ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಜನರಿಗೆ ತಾವು ಇಲ್ಲದೇ ಹೋಗಿದ್ದರೆ ಅವರ ಮದುವೆಗಳಾಗುವವ ರಾತಿರಲಿ,ಅವರಿಗೆ ಸ್ನಾನ ಊಟ ಗಳೂಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ತಾವು ಸಮಾಜದ ಅತ್ಯಂತ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವೆಂದು ಕುಂಬಾರರು ತಮ್ಮನ್ನು ಪ್ರತಿಷ್ಠಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದರಲ್ಲಿ ಅರ್ಥವಿದೆ. ಮಡಕೆ ಕುಡಿಕೆ ಇದ್ದರೆ ತಾನೇ ಅಡಿಗೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯ, ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿ ಸಿಡಲು ಸಾಧ್ಯ ? ಪ್ರಾಚೀನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಭೂಶೋಧಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಅವಶೇಷ ಗಳಲ್ಲಿ ಮಣ್ಣಿನ ಪಾತ್ರೆಗಳು ಬಹು ಮುಖ್ಯವಾದುವೆಂಬುದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಬಲ್ಲರು. ಮನುಷ್ಯನ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಆದಿಭಾಗದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕುಂಬಾರಿಕೆ ಬಹು ಪ್ರಮುಖ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ತಾಮ್ರಪಟವು ಕುಂಬಾರರ ಹದಿನೆಂಟು ಶ್ರೇಣಿಗಳನ್ನು (guilds) ಅಥವಾ ಸಂಘಟನೆಗಳನ್ನು ಹೆಸರಿಸಿದೆ. ಕಲ್ಯಾಣ, ಬೋಧನ, ಹೊಟ್ಟಳಗೆರೆ (ಆಂಧ್ರದ 'ಪೊಟ್ಲಚೆರುವು'), ಕೊಲ್ಲಾಪುರ, ಹಾನುಗಲ್ಲು, ಬೇತೂರು, ದೋರ ಸಮುದ್ರ, ಉಜ್ಜೇನಿ ಈ ಎಷ್ಟೋ ಊರುಗಳು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರಾಜಧಾನಿಗಳು ಅಥವಾ ಪ್ರಸಿದ್ಧ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳು. ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಕುಂಬಾರರು ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಂಖ್ಯೆ ಯಲ್ಲಿದ್ದು ಉಳಿದ ವರ್ತಕರಂತೆ ತಾವೂ ಸಂಘಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ವ್ಯಾಪಾರ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಕಾರ್ಯ, ಜಾತಿಯ ಕಟ್ಟುಪಾಡುಗಳ ಹಿತಾಸಕ್ತಿಯನ್ನು ಕಾಪಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದರೆಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕರ್ನಾಟಕ ದಲ್ಲಿ ಕುಂಬಾರರು ಸಂಘಟಿತರಾಗಿದ್ದುದಕ್ಕೆ ಶಾಸನಾಧಾರಗಳಿವೆ. (ಎಂ ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿ : ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಅಧ್ಯಯನ. 1979. ಪು. 439)

ಕುಂಬಾರರಿಗೆ ಕೆಲವು ಬಿರುದು-ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳೂ, ವಿಶೇಷ ಸವಲತ್ತುಗಳೂ (privileges) ದೊರಕಿದ್ದ ಸಂಗತಿಯು ಈ ತಾಮ್ರಪಟದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ. ಶಿವನು ಅವರಿಗೆ "ಸಾಲೆ ಸಾಸಿರ್ವರು" ಎಂಬ ಕುಲದ ಹೆಸರನ್ನೂ ಚಕ್ರದ ಗಳೆಯನ್ನೂ (ತಿಗುರಿಯ ಕೋಲು) ಕೊಟ್ಟು "ಅಯ್ ಸಾಮಂತ"ರೆಂಬ ಬಿರುದನ್ನು ಕುಂಬಾರರಿಗೆ ನೀಡಿದ್ದು ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ಅವರಿಗೆ ಎಂದೋ ಯಾರಿಂದಲೋ ಲಭ್ಯವಾಗಿದ್ದ ಹೆಸರು,ಪ್ರಶಸ್ತಿ, ಸವಲತ್ತುಗಳು ಶಿವನಿಂದಲೇ ದತ್ತವಾದುವು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿ, ಅವು ಗಳನ್ನು ದೃಢಗೊಳಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಜನರಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆ ಮಾನ್ಯತೆ ದೊರಕಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಯತ ನಡೆದಿದೆ. ಋಷಿಗಳೇ ಹಿಂದೆ ಕುಂಭಕಾರರ ಕುಲವನ್ನು ಕೊಂಡಾಡಿದ್ದರೂ

ಅವರ ಪ್ರಶಸ್ತಿಗಳನ್ನೂ ಸವಲತ್ತುಗಳನ್ನೂ ಯಾರೋ ಮನುಷ್ಯರು ಮನ್ನಿಸದೇ ಅವರನ್ನು ಅಪಮಾನಗೊಳಿಸಿದಾಗ ಈ ತಾಮ್ರಪಟ ಹುಟ್ಟಿರುವಂತೆ ಕಾಣು ತ್ತದೆ (ನೋಡಿ — "........ ಕಲಶಕಂಠೀರವರ ಛಲಕ್ಕೆ .... ಕಟ್ಟಿದ ತೋರಣಕ್ಕೆ ಪರಿಭವ ಪೃಥ್ವಿಯಲಿಂ ಕೇಳ್ದು.....". "ಬಲ್ಲಿಂಕೆ ಗೋಲ"ನ್ನು ಹಿಡಿಯುವ, "ಕಂಚುಳಿಕೆ" (ಉಪ್ಪಸೆ ಮೇಲಂಗಿ) ತೊಡುವ ವಿಶೇಷ ಗೌರವಗಳು ಕುಂಬಾರರ ಜಾತಿಗೆ ಸಂದಾಯವಾಗಿದ್ದುವು. ಕೋಣನ ಮೇಲೆ ಮಡಕೆ ಪಾತ್ರೆ ಹೇರಿಕೊಂಡು ಹಲವು ದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಮಾರಾಟ ಮಾಡುವ ಹಕ್ಕು ಅವರದಾಗಿತ್ತು. (ನೋಡಿ— "ದೇವರು ಕೊಟ್ಟ ವಿದ್ಯ ; ಮಾನವರ ಕೆ(ಕೈ)ಯಲು ಹಡೆಯುವು ; ಗಳೆವುಂಟು ಕಂಚುಳಿಕೆಯುಂಟು" ; "ಕಂಚುಳಿಕೆ ಬಲ್ಲಿಂಕೆಗೋಲು ಮೂವತ್ತಾರು ಭಂಡಮುಂ ಕೋಣನಲು ಕೊಡುವುದೆಂಬುದಂ (ಮುಂ) ಕೊಟ್ಟು...."- ಈ ಹಕ್ಕುಗಳನ್ನು ಯಾರೋ ಪ್ರಶ್ನಿಸಿದಾಗ ಈ ತಾಮ್ರಪಟ ಹುಟ್ಟಿತು.

ನಮಗೆ ತಿಳಿದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಇದು ಕನ್ನಡದ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ದಾಖಲಿತ ಕುಲೋ ತ್ಪತ್ತಿ ಪುರಾಣ ; ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಜಾನಪದ ಕೃತಿ. ತಾಮ್ರಪಟದ ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. 13ನೇ ಶತಮಾನವಾದರೂ ಅದೇ ಪಾಠದ ಇನ್ನೊಂದು ಪಾಠಭೇದ ದೊರಕುವ ಶಿಲಾಶಾಸನ 12ನೇ ಶತಮಾನವಾದ್ದರಿಂದ, ಕುಂಬಾರರ ಕುಲಮೂಲದ ಪುರಾಣ ಕತೆಯ ಕಾಲ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಅನೇಕ ಜನರ ನಾಲಿಗೆಯ ಮೇಲಿದ್ದ ಈ ಕತೆಯು ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ದಾಖಲೆಗೊಂಡಿದೆ ಎನ್ನ ಬಹುದು. ಈ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇದಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಂತ ಮಹತ್ವದ ಸ್ಥಾನವಿದೆ. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕದಂಬ, ಚಾಲುಕ್ಯ ರಾಜಮನೆತನಗಳ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಪುರಾಣ ಕತೆಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಶಿವ ಗಿರಿಜೆಯರು ವನದಲ್ಲಿ ವಿಹರಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವರು ಸಮಾಗಮಗೊಂಡ ಕದಂಬ ವೃಕ್ಷದ ಕೆಳಗೆ ಅವರಿಗೆ ಮಗುವಾಗಿ ಜನಿಸಿದ ಮುಕ್ಕಣ್ಣ ಕದಂಬನೇ ಕದಂಬ ವಂಶದ ಮೂಲ ಪುರುಷನೆಂಬ ಕತೆ ಕದಂಬ ರಾಜಕುಲಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ 9–10ನೇ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಬ್ರಹ್ಮನು ತನ್ನ 'ಚುಲುಕ'ವನ್ನು (ಅಂಗೈಯನ್ನು) ನೋಡಿಕೊಂಡಾಗ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಧುಮುಕಿ ನೆಲಕ್ಕೆ ಬಂದ ವೀರ ಪುರುಷನೇ ಚಾಲುಕ್ಯ ವಂಶದ ಮೂಲ ಪುರುಷನೆಂಬ ಕತೆ ಚಾಲುಕ್ಯ ರಾಜವಂಶಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಅದೇ ಕಾಲದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜಕುಲಗಳಿಗೆ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನೂ ಮಾನ್ಯತೆಯನ್ನು ತಂದುಕೊಟ್ಟು ರಾಜನು ಪ್ರತ್ಯಕ್ಷ ದೇವತೆಯೇ ಸರಿ ಎಂಬಂತಹ ಸಾಮಾನ್ಯರ ಭಾವನೆಗಳನ್ನು ಆ ಕತೆಗಳು ದೃಢಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದುವು. ಇಂತಹ ರಾಜಕುಲಗಳ ಸೃಷ್ಟಿಪುರಾಣಗಳು ಆಸ್ಥಾನ ವಿದ್ವಾಂಸರಿಂದ ಕಲ್ಪಿತವಾಗಿದ್ದು ಸೀಮಿತ ಪ್ರಚಾರವನ್ನು ಪಡೆದಿರುತ್ತಿದ್ದುವು. ಆದರೆ ಕುಂಬಾರರ ಕುಲೋತ್ಪತ್ತಿ ಪುರಾಣವು ಅಂತಹ ಸೃಷ್ಟಿಕತೆಗಳಿಂದ ಭಿನ್ನವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ

ಗಮನಿಸಬಹುದು. 'ವಿವಾಹ ಪುರಾಣ' ಅಥವಾ 'ಸಮಯ ಶಾಸನ ಪುರಾಣ'ವು ಒಂದು ದೀರ್ಘ ಅಪ್ಪಟ ಜಾನಪದ ಪುರಾಣವಾಗಿದೆ. (ರಾಜರ ಸೃಷ್ಟಿಕತೆಯು ಕೆಲವು ಸಾಲುಗಳಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ನಾಲ್ಕಾರು ಪದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮುಗಿದು ಹೋಗುತ್ತದೆ— ಶಿಲಾ ಶಾಸನಗಳ ಅಥವಾ ತಾಮ್ರಪಟಗಳ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ರಾಜರ ಗುಣಕಥನಕ್ಕೆ ತೊಡಗುವ ಮುನ್ನ ಆ ರಾಜರ ವಂಶದ ಉದಯವನ್ನು ಚಿಕ್ಕದಾಗಿ ಸೂಚಿಸಿರು ತ್ತಾರೆ.)

"ವಿವಾಹ ಪುರಾಣ"ದ ಶಿಲಾಶಾಸನ ಪಾಠವು ಷಟ್ಪದಿ ಕಾವ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆದ್ಯ ಕೃತಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವಂತೆ, ಅದೇ ಕತೆಯ ತಾಮ್ರಶಾಸನ ಪಾಠವು ಕನ್ನಡ ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಆದ್ಯ ಕೃತಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಹರಿ ಕಥೆಯ ಉಗಮ

ಆರೆ ಜಾನಪದ ಕಲೆಯಾದ ಹರಿಕಥೆ (ಹರಿಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗ, ಕೀರ್ತನ್ ಹರಿಕಥಾ ಕೀರ್ತನ್, ಕಥಾ ಕಾಲಕ್ಷೇಪ) ಉಗಮವಾದುದು ಎಲ್ಲಿ? ಯಾವಾಗ? ಅದರ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಮೂಲ ಪ್ರಚೋದನೆ ಯಾವುದು? ಅದರ ಆರೆ ಜಾನಪದ, ಲಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು? ಈ ಸಮಸ್ಯೆಗಳ ಕಡೆ ತೀವ್ರ ಗಮನವನ್ನು ಯಾರೂ ಹರಿಸಿದಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ತಮಿಳು ಮತ್ತು ತೆಲುಗು ವಿದ್ವಾಂಸರು ಆ ಕಲೆಯು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಿಂದ ತಮ್ಮ ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ಬಂದಿತೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ತೆಲುಗು, ತಮಿಳುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಲ್ಲೇಖವೂ ಆ ಕಲೆಯ ಬಗ್ಗೆ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1841-1903ರಲ್ಲಿದ್ದ ತಂಜಾವೂರು ಕೃಷ್ಣ ಭಾಗವತರೂ ಧೂಳಿತಾಳಿ ಕೃಷ್ಣ ಕವಿಯೂ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1809-99) ತಮಿಳುನಾಡು ಮತ್ತು ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶಗಳ ಮೊದಲ ಹರಿಕಥಾ ದಾಸರೆಂದು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಮರಾಠಿ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಕ್ರಿ.ಶ. 1300-1350 ರಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂತ ನಾಮದೇವ ಎಂಬ ವಿಷ್ಣು ಭಕ್ತನೇ ಮೊದಲ ಕೀರ್ತನಕಾರನೆಂದು ನಂಬುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ, ಅವನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಕಲೆಯಾಗಿ ಹರಿಕಥೆಯ ಉಲ್ಲೇಖವಾಗಲಿ, ಸೂಚನೆಯಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ. "ನಾವು ಕೀರ್ತನ ಮಾಡುತ್ತ ಕುಣಿಯೋಣ" (ಅಭಂಗ 47), "ಅವರು ಕೀರ್ತನ ಮಾಡಬಹುದು, ಆದರೆ ಭಗವಂತನನ್ನು ಕಾಣಲಾರರು" (ಅಭಂಗ 75), "ಕೈಯಲ್ಲಿ ವೀಣೆ ಹಿಡಿದು, ಬಾಯಿ ತುಂಬ ದೇವರ ಹೆಸರನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡು, ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ನಾನು ನಿಲ್ಲುತ್ತೇನೆ...."(ಅಭಂಗ 77)[1]-ಇಂತಹ ನಾಮದೇವನ ಮಾತುಗಳು ಎಲ್ಲಾ ಕಾಲದ ಭಕ್ತಿ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣುತ್ತವೆ. 'ನಾವು', 'ಅವರು' ಎಂಬ ಬಹುವಚನಗಳು ಭಗವಂತನನ್ನು ಸಾಮೂಹಿಕವಾಗಿ ಕೀರ್ತಿಸುವುದನ್ನು, ಅವನ ನಾಮಸಂಕೀರ್ತನವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು ಹರಿಕಥೆಯನ್ನಲ್ಲ. ಹರಿಕಥೆ ಬರಿಯ ನಾಮೋಚ್ಚಾರವಲ್ಲ: ಹಾಡು, ಅಭಿನಯ, ವಿವರಣೆ, ಕಥೆಗಳ ಪ್ರಕ್ಷೇಪ, ತಮಾಷೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಮೂಲಕ

---

1 ನೋಡಿ—R.D. Ranade: Pathway to God in Marathi Literature. Bombay. 1961. Pp. 147. 152, 153.

ಒಂದು ಕತೆಯ ನಿರೂಪಣೆ, ತನ್ಮೂಲಕ ನೀತಿಬೋಧೆ. "ಅದು ಏಕವ್ಯಕ್ತಿಯ ರಂಗ ಭೂಮಿ."[2] 'ಕೀರ್ತನ' ಎಂಬ ಮಾತು ಸಂಸ್ಕೃತ ; ಅದರ ಉಲ್ಲೇಖ ಪ್ರಾಚೀನ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿಯೂ ಇನ್ನೂ ಹಿಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಸಾಹಿತ್ಯಗಳಲ್ಲಿಯೂ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅದು ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೇ ಹೊರತು, ಈಗಿನ 'ಹರಿಕಥೆ' ಅಥವಾ 'ಕೀರ್ತನ'ದ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥವನ್ನಲ್ಲ. ತಮಿಳು, ತೆಲುಗು ವಿದ್ವಾಂಸ ರನ್ನನುಸರಿಸಿ[3] ಕನ್ನಡದ ಒಂದಿಬ್ಬರು ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೂ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದಿಂದಲೇ ಆ ಕಲೆ ಬಂದಿದೆಯೆಂದು ವಾದಿಸಿರುವುದು ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. ಆ ಕಲೆಯ ಉಗಮವನ್ನು ಹೊಸದಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಪರಿಕಥಾ' ಎಂಬುದೇ 'ಹರಿಕಥೆ' ಆಗಿದೆಯೆಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸುವುದುಂಟು. ಬೌದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯದ 'ದಿವ್ಯಾವದಾನ' ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಆ ಪದಕ್ಕೆ ಧಾರ್ಮಿಕ ಕತೆ ಅಥವಾ ನಿರೂಪಣೆ ಎಂಬರ್ಥವಿದೆ. ಇತರೆಡೆ ಅದು ಒಬ್ಬ ದೊಡ್ಡ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಚರಿತ್ರೆ, ಸಾಹಸಗಳು, ಮಹಾತ್ಮೆ ಎಂದೂ ದೈವೀಪುರುಷನೊಬ್ಬನ ಕತೆಯೆಂದೂ ಅರ್ಥವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ.[4] "ಪರಿಕಥಾ", ಆನಂದವರ್ಧನನ 'ಧ್ವನ್ಯಾ ಲೋಕ'ದ ಪ್ರಕಾರ ಪುರುಷಾರ್ಥವೊಂದರ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗಾಗಿ ಹಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿರುವ ಒಂದು ಗದ್ಯಕತೆ. ಸಂಸ್ಕೃತದ ಪ್– ಎಂಬುದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಹ್– ಎಂದಾಗಿ, 'ಪರಿಕಥಾ' ಎಂಬುದೇ 'ಹರಿಕಥೆ' ಎಂಬ ತದ್ಭವವಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿದೆ ಯೆಂದು ಕೆಲವರು ವಾದಿಸುವುದೂ ಉಂಟು. ಈ ವಾದದಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಹುರುಳಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ಹರಿಕಥೆಯು ಒಂದು ಕಥಾ ನಿರೂಪಣೆಯಾದರೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಪರಿಕಥಾ' ಎಂಬ ಪದದ ಬಳಕೆಯಾಗಲಿ ಪ್ರಾಚುರ್ಯವಾಗಲಿ ಇಲ್ಲ.[5] ಕನ್ನಡ

---

2 'One man theatre'—Milton Singer. (ಬೆಂಗಳೂರು ಭಾರತೀಯ ವಿದ್ಯಾಭವನವು ಹರಿಕಥೆ ಬಗ್ಗೆ ನಡೆಸಿದ ವಿಚಾರಗೋಷ್ಠಿಯ ಸ್ಮರಣ ಸಂಚಿಕೆಯಿಂದ)

3 ನೋಡಿ—ಟಿ. ದೋಣಪ್ಪ : ಹರಿಕಥಾ ಸರ್ವಸ್ವಂ (ತೆಲುಗು), ಗುಂಟೂರು. 1978.

4 ಮೋನಿಯರ್ ವಿಲಿಯಮ್ಸ್ ಮತ್ತು ಆಪ್ಟೆಯವರ ಸಂಸ್ಕೃತ-ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕೋಶ ಗಳನ್ನು ನೋಡಿ

5 ಕ್ರಿ.ಶ. 1122-38ರಲ್ಲಿದ್ದ ಚಾಳುಕ್ಯ ಚಕ್ರವರ್ತಿ ಮೂರನೆಯ ಸೋಮೇಶ್ವರನ 'ರಾಜಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸ' ಅಥವಾ 'ಅಭಿಲಷಿತಾರ್ಥ ಚಿಂತಾಮಣಿ'ಯಲ್ಲಿ 'ಕಥಾ ವಿನೋದ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಹಲವು ವಿವರಗಳಿವೆ. "ಕಥಕ" ಅಥವಾ 'ಕಲಾವಿದ'ನು ಅರವತ್ತನಾಲ್ಕು ಕಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಪರಿಣತನೂ, ಚತುರ್ಭಾಷಾವಿದನೂ, ಚಿತ್ರಜ್ಞನೂ, ನಾನಾ ರಸಕಥಾವಿದನೂ, ಸಮಯಜ್ಞನೂ, ಸಾವಧಾನನೂ, ರಾಗದ್ವೇಷ

(ಮುಂದಿನ ಪುಟಕ್ಕೆ ಮುಂದುವರೆದಿದೆ)

ಮತ್ತು ಇತರ ದಕ್ಷಿಣದ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಹರಿಕಥೆಯು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹರಿಯ ಅಥವಾ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಕತೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಹರಿಕಥೆಗಳು ಬಹುಪಾಲು ವಿಷ್ಣುಕಥೆಗಳೇ ಆಗಿವೆ. ಆ ಪದದ ಅರ್ಥ ವಿಶಾಲ ಹೊಂದಿ, ಶಿವನ ಅಥವಾ ಜಿನನ ಅಥವಾ ಮನುಷ್ಯನ ಕತೆಯಾಗಿದ್ದರೂ 'ಹರಿಕಥೆ' ಎಂಬ ಪದ ಮಾತ್ರ ಉಳಿದುಕೊಂಡಿದೆ. ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥ ಹೋಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥ ಬಂದಿದೆ. ಆದರೆ, ವಸ್ತು ಏನೇ ಇರಲಿ, ಈ ಕಲೆಗೆ ಹರಿಕಥೆ ಎಂಬ ಹೆಸರಿರುವುದರಿಂದ, ಈ ಕಲೆ ಮೂಲತಃ ವೈಷ್ಣವ ಭಕ್ತಿ ಸಂಪ್ರದಾಯದಿಂದ ಮೂಡಿಬಂದಿದೆಯೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನ ತೋರದು.

ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಿಂದಿನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಪುರಾಣವಾಚನ,[6] ಕಥಾಪ್ರಸಂಗಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಬರುತ್ತವೆ. ಪುರಾಣವಾಚನಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುದು ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ.[7] ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಶೈವಗುರುಗಳೊಬ್ಬರನ್ನು 'ಶಿವಧರ್ಮ ಕಥಾಕಥನ ಪ್ರಸಂಗ' ಮಾಡುವುದರಿಂದ 'ಸಾರಸ್ವತ ಮಹೋದಯ' ಎಂಬ ಬಿರುದು ಪಡೆದವರೆಂದು ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ.[8] ಅವರು ಶ್ಲೋಕವೊಂದನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಅದ್ಭುತವಾಗಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಬಲ್ಲವರಾಗಿದ್ದರು. ಅವರನ್ನು ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನ[9] 'ನಿರುಪಮೋಪನ್ಯಾಸ ದೇಪನದೀಪ್ರವಾಹಂ' ಎಂದು ಹೊಗಳುತ್ತದೆ. ಇವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ವಾಗ್ಮಿತೆಯನ್ನು (oratory) ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಯೇ ಹೊರತು, 'ಕಥಾಕಥನ ಪ್ರಸಂಗ'ದಂತಹ ಮಾತುಗಳು ಹರಿಕಥೆಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದು ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. (ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಹರಿಕಥೆಯನ್ನು 'ಕಥಾಪ್ರಸಂಗ' ಎಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ.) ಹರಿಕಥೆಯ ಮೊದಲ ಸೂಚನೆ ಹದಿನೈದನೇ ಶತಮಾನದ ಹರಿದಾಸರಾದ ಶ್ರೀಪಾದರಾಯರಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತದೆ.

ವಿವರ್ಜಿತನೂ, ಆಸ್ತಿಕನೂ, ವಾಗ್ಮಿಯೂ, ಯುವಕನಾದರೂ ವಯೋವೃದ್ಧರ ಪರಿಣತ ಬುದ್ಧಿಯುಳ್ಳವನೂ ಆಗಿರಬೇಕು. ಅವನು ನಿರೂಪಣೆಗಾಗಿ ರಾಮಾಯಣ ಮಹಾಭಾರತ ಪುರಾಣಗಳನ್ನು, ವೀರರ ಕಥಾನಕಗಳನ್ನು ಅರಿತುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ರೌದ್ರ, ಭೀಭತ್ಸ, ಹಾಸ್ಯ, ಕರುಣ, ಭಯಾನಕ, ಶೃಂಗಾರ ಇತ್ಯಾದಿ ರಸಗಳನ್ನು ಉಕ್ಕಿಸಬೇಕು. ಕಥೆಯನ್ನು ಕೇಳಿದ ರಾಜನಾಗಲಿ ಇತರರಾಗಲಿ ಆವೇಶಪೂರಿತರಾಗುವಂತಿರಬೇಕು." ಇಲ್ಲಿಯ ವರ್ಣನೆ ಕಥೆಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸಬಲ್ಲ 'ಕಥಕ'ನನ್ನು ಸೂಚಿಸುವುದೇ ಹೊರತು ಹರಿಕಥಾಕಾರನನ್ನಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಮಾನಸೋಲ್ಲಾಸದಲ್ಲಿ ಹರಿಕಥೆಗೆ ಸೂಚನೆಗಳೇ ಇಲ್ಲ. (ಮೇಲಿನ ವಿವರಗಳು ಬಿ. ವಿ. ಕೆ. ಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಲೇಖನವೊಂದರಿಂದ)

6 South Indian Inscriptions, XV, p. 306

7 ಅದೇ

8 EP. Carn. VII. SK. 99. 1113 A.D. ([illegible])

9 ಅದೇ. SK. 98. 1103 A.D.

ವ್ಯರ್ಥವಲ್ಲವೇ ಜನ್ಮ ವ್ಯರ್ಥವಲ್ಲವೇ ||ಪ||

....

ತಾಳ ತಂಬೂರಿಗಳಿಂದೆ ಕಾಲಗೆಜ್ಜೆ ಧ್ವನಿಗಳಿಂದ

(ಪಾಠಾಂತರ. ಕಾಲಲಂದಿಗೆ ಗತಿಗಳಿಂದ)

ಕೋಳುಗೊಂಡಂತೆ ಹರಿಯ ಚಾಳಿ ಪೊಗಳದವನ ಜನ್ಮ[10]

ಇಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಹರಿಕಥಾದಾಸನ ವರ್ಣನೆಯಿದೆ ಎಂದೂ ಅಥವಾ ಅಂತಹ ವರ್ಣನೆಯಿಲ್ಲ ಎಂದೂ ವಾದಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ. ಇವನ್ನು ಒಂದು ವೇಳೆ ಕೈಬಿಟ್ಟರೂ, ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿದ್ದ ಪುರಂದರದಾಸ ಮತ್ತು ಕನಕದಾಸರಲ್ಲಿ ಹರಿಕಥೆ ಕಲೆಯ ಸ್ಪಷ್ಟ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಿವೆ. ಕೆಳಗಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನೋಡಿ :

1) ಹರಿಕಥಾಶ್ರವಣ ಮಾಡೊ ಪಾಡೊ
ಹರಿಕಥಾ ಶ್ರವಣ ಮಾಡೋ
ಪಥ ವೈಕುಂಠಕಿದು ನೋಡೋ ||[11]

2) ಹರಿಕಥಾಮೃತ ಸೇವೆ ಹರಿದಾಸರಲ್ಲದಲೆ
ದುರುಳ ಮೂಢರು ಬಲ್ಲರೆ |
ಸ್ತನ್ಯಪಾನದ ಮಹಿಮೆ ಚಿಣ್ಣರರಿಯುವಂತೆ
ಮಣ್ಣು ಬೊಂಬೆಯು ಬಲ್ಲುದೆ ||[12]

3) ಹರಿಕಥೆ ಕೇಳುವ ಪರಿಜನರು ಈ
ಪರಿಯ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ಸರಿದು ಕುಳ್ಳಿರುವರು ||

ನೆಲ್ಲು ಒಣಗಲಿಲ್ಲ ಹಲ್ಲುನೋವು ಘನ್ನ
ಕಲ್ಲು ಹೋಗದು ಎನ್ನ ಕೈಯಲೆಂದು
ಫುಲ್ಲನಾಭನ ಕಥೆ ಪೂರೈಸಿ ಕೇಳದೆ
ಕಲ್ಲಗೋವಿನ ಹಾಲ ಕರುವು ಬಯುಸುವಂತೆ ||

---

10 ಶ್ರೀಪಾದರಾಯರ ಕೃತಿಗಳು (ಸಂ. ಜಿ. ವರದರಾಜಾರಾವ್. ಮೈಸೂರು, 1973) ಪುಟ 159

11 ಪುರಂದರದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳು (ಸಂ : [ಸುಬೋಧ ರಾಮರಾವ್, ಬೆಂಗಳೂರು, 1947,) ಪುಟ. 5

12 ಅದೇ, ಪುಟ 44

ಪರರ ನಿಂದೆಗಳ ಬಿಡದೆ ಕಾಪಾಡುವ
ಮರೆತೆನೆ ಮನೆಯ ಬಾಗಿಲ ಹಾಕಲು
ಕರುವು ಕಟ್ಟಲಿಕೆ ಮರೆತು ಬಂದೆನೆಂಬ ಈ
ಪರಿಯ ಪುರಾಣಕ್ಕೆ ನೆರೆದು ಕುಳ್ಳಿರುವರು ||[13]

4) ಎಲ್ಲಿ ಹರಿಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗವೋ ಅಲ್ಲಿ
ಗಂಗಾ ಯಮುನಾ ಸಿಂಧು ಸರಸ್ವತಿಯರು ಬಂದು
ಅಣಿಯಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವರು ||[14]

5) ಮುಟ್ಟಬೇಡ ಮುಟ್ಟಬೇಡ ಮುರಹರ ದಾಸರನು
ಕಟ್ಟು ಮಾಡಿದ ಯಮನು ತನ್ನ ದೂತರಿಗಂದು
....
ವಾಸುದೇವನ ವಾಸರವನಾಚರಿಸುವವರ
ಬೇಸರದೆ ಹರಿಕಥಾಪ್ರಸಂಗದವರ
ಶೇಷಶಯನ ಕಾಗಿನೆಲೆಯಾದಿಕೇಶವನ
ದಾಸಾನುದಾಸರಿಗೆ ದಾಸರಾದವರ ||[15]

6) ಹ್ಯಾಂಗೆ ನೀ ದಾಸನಾದಿ ಪ್ರಾಣಿ
....
ಕಾಲುಗೆಜ್ಜೆಯ ಕಟ್ಟಿ ಮೇಲೆ ಕರತಾಳ ಪಿಡಿದು
ಶ್ರೀಲೋಲನ ಗುಣ ಪೊಗಳಿ ನಟಿಸದಲೆ ||[16]

7) ತಾಳ ದಂಡಿಗೆ ಶ್ರುತಿ ಮೇಳ ತಂಬೂರಿಗೊಂಡು
ಸೂಳೆಯಂತೆ ಕುಣಿಯುವುದು ಹೊಟ್ಟೆಗಾಗಿ
ಗೇಣು ಬಟ್ಟೆಗಾಗಿ ||[17]

ಮೇಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಲ್ಲಿ (4) ಮತ್ತು (5)ರಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಹರಿಕಥಾ ಪ್ರಸಂಗ' ಮಾತನ್ನು ಗಮನಿಸಿ. (7)ರಲ್ಲಿ ಭಕ್ತನೊಬ್ಬ ತಾಳ, ದಂಡಿಗೆಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಶ್ರುತಿ ಮೇಳ ತಂಬೂರಿಗಳನ್ನು ಹಿನ್ನಲೆಯಾಗಿ ತನ್ನ ಕುಣಿತಕ್ಕೆ ಏರ್ಪಾಟು ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕಾಲಿಗೆ ಗೆಜ್ಜೆ ಕಟ್ಟಿ ಕುಣಿಯುವುದು ಬರಿಯ ಭಕ್ತನ

13 ಅದೇ, ಪುಟ 94
14 ಅದೇ
15 ಕನಕದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಗಳು (ಕೀರ್ತನೆ 85)
16 ಅದೇ (ಕೀರ್ತನೆ 107)
17 ಅದೇ (ಕೀರ್ತನೆ 167)

ವೈಯಕ್ತಿಕ ಭಕ್ತಿಭಾವಾವೇಶಜನ್ಯವಾದ ನರ್ತನವನ್ನು ಹೇಳದೆ ಆ ನರ್ತನವು ಪ್ರದರ್ಶನಾಭಿಲಾಷೆಯ ಕಲೆಯೂ ಆಗಿರುವುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. (6ರ 'ನಟಿಸು' ಮಾತನ್ನು ನೋಡಿ.) ಶ್ರೀಪಾದರಾಯರಲ್ಲೂ ಕಾಲಿಗೆ ಗೆಜ್ಜೆ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಕುಣಿಯುವ ವರ್ಣನೆಯು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿ.ಆದ್ದರಿಂದ, ಶ್ರೀಪಾದರಾಯರ ರಚನೆಯೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಮೇಲಿನ ಎಲ್ಲ ರಚನೆಗಳು ಸುಮಾರು 1450-1500ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹರಿಕಥೆಯು ಒಂದು ಕಲೆಯಾಗಿ ರೂಪುಗೊಂಡಿ ತೆಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1700ರಲ್ಲಿದ್ದ ಶ್ರೀ ವಿಜಯದಾಸರ ಕೀರ್ತನೆಯಲ್ಲಿ ಹರಿಕಥೆಯ ಉಲ್ಲೇಖ ದೊರಕುತ್ತದೆ.

> ಪಾಪೋಸು ಪ್ರೋದುವಲ್ಲ || ಪ ||
> ....
> ಪರಮ ಭಾಗವತರು ಹರಿಕಥೆ ಹೇಳಲು
> ಪರಮ ಹರ್ಷದಿಂದ ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದೆ
> ಪರಮ ಪಾಪಿಷ್ಮರ ಪಾಲಾಗಿ ಹೋದಾವು
> ಪರಮಾತ್ಮನ ಚಿತ್ತಕ್ಕೆ ಬಂದಿತೀಗೆನ್ನ ||[18]

ಹರಿಕಥೆ ಹೆಸರಿನ ಸಾರ್ವಜನಿಕ ಸಭೆಗೆ ಬಂದು ಜನ ಕುಳಿತು ಆಲಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ ಅವರು ಹೊರಗೆ ಬಿಟ್ಟು ಬಂದಿದ್ದ ಪಾದರಕ್ಷೆಗಳ ಕಳವಾಗುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ವಿಜಯದಾಸರು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದಾರೆ.

ಶ್ರೀ ವಿಜಯದಾಸರಿಗಿಂತ ಐವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಇದ್ದ ಶಾಂತವೀರ ದೇಶಿಕನು (ಕ್ರಿ. ಶ. 1650) ತನ್ನ 'ಶಿವಲಿಂಗಚಾರಿತ್ರ'ದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ತಂದೆ ಚನ್ನವೀರಾರ್ಯನು ಭಕ್ತರ ಮನೆಗಳಲ್ಲಿಯೂ ರಾಜಾಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಕೀರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ.[19]

> "ಭಸಿತೋದ್ಧೂಳನಂಗೈದು ಧಾರಣವ ಮಾಡುತ್ತೊಲ್ದು ರುದ್ರಾಕ್ಷಿಯಂ
> ನುಸುಕಲ್ ತತ್ಪರತತ್ವಮಂಡನಮಹಾ ಸದ್ವಸ್ತ್ರ ಸತ್ಕಾಂತಿಯಂ
> ಕುಶಲಂ ಕೈಮಿಗಲಾಂತು ದಂಡಿಗೆಯನಾ ಶ್ರೀ ಚನ್ನವೀರಾರ್ಯಕಂ
> ಒಸೆದುಂ ಕಾಯಕಕ್ಕೈದಿ ಬಂದನು ಮಹಾಸದ್ಭಕ್ತರಾನಂದಿಸಲ್ ||

18 ಕೆ. ಗೋಕುಲನಾಥ್ : ಶ್ರೀ ವಿಜಯದಾಸರು. ಬೆಂಗಳೂರು, 1978. ಪುಟ 369.

19 ಈ ಕೃತಿಯ ಕಡೆ ನನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದವರು ಶ್ರೀ ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ.

ಇಂತು ಚನ್ನವೀರಾರ್ಯಂ ಈಶ್ವರಾರ್ಚಕರ ಮಂದಿರಕ್ಕೈದಿ ಮಂಡಿಸಿ ಮನೋನುರಾಗದಿಂ ಮಿಗೆ ದಂಡಿಗೆಯಾಂತು ಮಿಟಿಟು ಮೀಟಾಗಿ ಪಾಡುತಿರ್ದನದೆಂತೆನೆ

ದೇವ ಹರೀಶ ದೇವಗುರು ಶಂಕರದೇವ ಗುಹೇಶ್ವರಾರ್ಯರಾ
ದೇವ ಪದಾರ್ಚನಾ ನಿಜಗುಣಾಹ್ವಯ ವೀರಣ ನಾಗಿದೇವ ಮು
ದ್ದೇವ ಪುರಾತನೋಕ್ತಿ ವಚನಂಗಳನೋದುತ ವೀರಣಾರ್ಯಕಂ
ದೇವ ಮಹೇಶ ಭಕ್ತಜನರಂ ಮಿಗೆ ಕೇಳಿಪನುತ್ಸವಂಗಳೊಳ್"[20]

ಅದೇ ರೀತಿ ಭಕ್ತರ ಮನೆಗಳಲ್ಲದೆ ರಾಜಾಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲೂ 'ಕೀರ್ತನ ಮಾಡು'ತ್ತಿದ್ದ ವಿಷಯ ಇನ್ನೊಂದೆಡೆ ಬಂದಿದೆ :

"ಇಂತು ಚನ್ನವೀರದೇವಂ ವೀರೇಂದ್ರನಾಸ್ಥಾನಕ್ಕೈತಂದು[21] ನಮಸ್ಕಾರಮಂ-ಕೈಕೊಂಡು ನೃಪನ ಪೊರೆಯೊಳ್ ಮಂಡಿಸಿ ಮನೋನುರಾಗದಿಂದ ಪಾಡುತಿರ್ದನ-ದೆಂತೆನೆ

ದಂಡಿಗೆಯಂ ನುಡಿಸುತ್ತೊಲವಿಂದಂ
ಮಂಡಲಪಾಲನಿಗಚ್ಚರಿಯಾಗಲ್
ಹಿಂದು ಪುರಾತರ ಕೀರ್ತನ ಮಾಡಲ್
ಕಂಡರೆ ಸಂತಸದಾಳಿದ ಭೂಪಂ ||[22]

ಚನ್ನವೀರಾರ್ಯ ಕುಳಿತು ದಂಡಿಗೆ ನುಡಿಸುತ್ತ, ವಚನಗಳನ್ನು ಓದುತ್ತ ಹಿಂದಿನ ಹಲವಾರು ಪುರಾತನರ 'ಕೀರ್ತನೆ ಮಾಡು'ತ್ತಿದ್ದ.[23] 'ಕೀರ್ತನ ಮಾಡು'

20 ಶಿವಲಿಂಗ ಚಾರಿತ್ರ (ಸಂ : ಎಂ.ಜಿ. ನಂಜುಂಡಾರಾಧ್ಯ. ಬೆಂಗಳೂರು, 1966) 2. 47-48

21 ಇವನು ನಂಜನಗೂಡು ತಾಲೂಕಿನ ಹುಲ್ಲಹಳ್ಳಿಯ ದೊರೆ.

22 ಶಿವಲಿಂಗ ಚಾರಿತ್ರ, 3.2 ವಚನ

23 ಶಾಂತವೀರದೇಶಿಕನ ಮುತ್ತಾತ ಶಿವಲಿಂಗಾರ್ಯನು 'ಪುರಾಣ ಬಸವ'ನೆಂದೇ ಪ್ರಸಿದ್ಧನಾಗಿದ್ದನಂತೆ. ಅವನು ಭಕ್ತರ ಊರುಗಳಿಗೆ ಹೋಗುವಾಗ ಅವನ ಶಿಷ್ಯರು ಹಲವಾರು ಪುರಾಣಗಳನ್ನು ಹೊತ್ತು ತರುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವನು ಪುರಾಣ ಓದುತ್ತಿದ್ದರೆ ಇಬ್ಬರು ಜೋಡಿ ತಂಬೂರಿಯನ್ನು ನುಡಿಸುತ್ತಿದ್ದರು ; ತಾಳಮೇಳ ಇರುತ್ತಿತ್ತು.

ನುಡಿಸುತ ನಲ್ಮೆಯಿಂದ ಯುಗದಂಡಿಗೆಯಾಂತು ವಿನೋದ ಕೈಯಿಯಿಲ್
ಸಡಗರ ತಾಳಮೇಳ ಸಲೆ ಪೊಣ್ಮುತಿರಲ್ಕೆ ಸಮಸ್ತ ಶಾಸ್ತ್ರಮುಂ
ಓದಿಯಿಸುತೋರ್ವನಿಂದಲೊಲಿದೋದಿ ಮಹಾರ್ಥವ ಪೇಳೆ ಕೇಳ್ವರ್
ಪಡಿಗಿನಿಮುಗಿಲ್ಲನೆಂದು ಪೊಗಳುತ್ತಿರಲೆಲ್ಲ ಪುರಾಣದಾರ್ಯನಂ ||

ಎಂಬುದು ಹರಿಕಥೆ ಮಾಡು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದ ; ಅದಕ್ಕೆ ಬರೀ ಕೀರ್ತಿಸು, ಹೊಗಳು ಎಂಬ ಸಾಮಾನ್ಯಾರ್ಥವಿಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, ಸುಮಾರು 1450–1500ರಲ್ಲಿ ಹರಿ ಅಥವಾ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಕತೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಒಳಗೊಂಡಿದ್ದ ಹರಿಕಥೆ ಕಲೆಯು ಕ್ರಿ.ಶ. 1650ರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಶಿವನ ಶಿವಭಕ್ತರ ಕತೆಗಳನ್ನೂ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಒಳಗೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಬೆಳೆದಿತ್ತು ಎಂಬುದು ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಹರಿಭಕ್ತರಿಂದ ಶಿವಭಕ್ತರು ಆ ಪ್ರಕಾರವನ್ನು ಕಲಿತು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು.

ವೈಷ್ಣವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹರಿಕಥೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿತೆಂಬುದು ಖಚಿತ. ಮತ್ತು ಅದು ಕರ್ನಾಟಕದ ಹರಿದಾಸರಲ್ಲಿ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲು ಮೂಡಿತು ಎಂಬುದೂ ಬಹುಶಃ ಖಚಿತ. ಏಕೆಂದರೆ 'ಹರಿಕಥೆ'ಯ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಹರಿದಾಸರಲ್ಲಿಯೇ ದೊರಕುವುದು. ಹರಿದಾಸರು ಸ್ವತಃ ಭಕ್ತಿಗಾಗಿ ತಮ್ಮಷ್ಟಕ್ಕೆ ತಾವು ಹಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದುದಲ್ಲದೆ, ಕಾಲಿಗೆ ಗೆಜ್ಜೆ ಕಟ್ಟಿ ತಾಳ ತಂಬೂರಿ ಹಿಡಿದು ಊರೂರು ತಿರುಗುತ್ತ ಹರಿಭಕ್ತಿಯ ಪ್ರಚಾರ ಕಾರ್ಯವನ್ನೂ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಭಕ್ತಿ ಪ್ರಚಾರಗೊಳ್ಳಬೇಕು ಎಂಬ ಸಂಕಲ್ಪವು ಯಾವಾಗ ಭಕ್ತರಲ್ಲಿ ಮೂಡುತ್ತದೆಯೋ ಅಲ್ಲಿ ಕಲೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕಲೆ ಒಂದು ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿ : ಆ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯ ಒಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಸೃಜನಶೀಲ ವ್ಯಕ್ತಿಯಿದ್ದರೆ, ಇನ್ನೊಂದು ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಪ್ರೇಕ್ಷಕ ಅಥವಾ ಶ್ರೋತೃ ಇರುತ್ತಾನೆ. ವಿಷ್ಣುವಿನ ಕತೆಗಳನ್ನೂ ವಿಷ್ಣುಪರವಾದ ಭಕ್ತಿಯನ್ನೂ ಪ್ರಚುರ ಪಡಿಸುವ ಹರಿದಾಸರ ಉದ್ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹರಿಕಥೆ ರೂಪು ತಳೆದಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಂದಿಗೂ ಬೆಳಗ್ಗೆ ಕೀರ್ತನೆಗಳನ್ನು ಹಾಡುತ್ತ ಬರುವ ಹರಿದಾಸರ ವೇಷಭೂಷಣಗಳಿಗೂ ಹರಿಕಥಾದಾಸರ ವೇಷಭೂಷಣಗಳಿಗೂ ದಟ್ಟ ಹೋಲಿಕೆಯಿರುವುದು ಹರಿಕಥೆಯು ಹರಿದಾಸರಿಂದ ಆರಂಭವಾಯಿತೆಂಬ ವಾದಕ್ಕೆ ಸಮರ್ಥ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳಲ್ಲೊಂದು.

ಹರಿದಾಸರಿಗೆ ಹರಿಕಥೆಕಲೆಯನ್ನು ರೂಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಮಾದರಿ ಅಥವಾ ಮೂಲಪ್ರಚೋದನೆ ಬಹುಶಃ ಜಾನಪದಶಾಸ್ತ್ರದಿಂದ (Folklore) ಬಂದಿರಬೇಕು. ಹರಿಕಥೆಯು ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟಕಲೆಯೂ ಹೌದು, ಒಂದರ್ಥದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಕಲೆಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಮಾರ್ಗವೂ ಹೌದು. ದೇಶಿಯೂ ಹೌದು. ಹರಿಕತೆಯ ಶಿಷ್ಟ ಅಥವಾ ಮಾರ್ಗ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದನ್ನು ಮಾಡುವವರು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು[24] ಮತ್ತು ಕಲಿತವರು. ಅದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕಥೆ

---

24 ವೀರಶೈವರು, ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಜೈನರು ಇನರು ಅವರಿಂದ ಆ ಕಲೆಯನ್ನು ಈಚೆಗೆ ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು ಮತ್ತು ಪುರಾಣ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದುದು. ಅದರಲ್ಲಿ ಶಿಷ್ಟಸಾಹಿತ್ಯದ ಕೀರ್ತನೆಗಳು ಬರುತ್ತವೆ ಮತ್ತು ನಿರೂಪಣೆಯ ಭಾಷೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಶಿಷ್ಟ ಭಾಷೆ ; ಶೈಲಿಯಲ್ಲಿ ಅದು ಗ್ರಾಂಥಿಕ ರೂಪಕ್ಕೆ ಹತ್ತಿರ. ಹರಿಕಥೆಯು ಜಾನಪದ ಅಥವಾ ದೇಶ್ಯ ; ಏಕೆಂದರೆ ಹರಿಕಥೆಯ ವಸ್ತು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದರೂ ಅದರ ಒಟ್ಟು ಭಾಷಿಕ ಭಾಗ ಪೂರ್ವ ನಿರ್ಣೀತವಾದುದಲ್ಲ. ಯಾರೂ, ಈಚಿನ ನಾಟಕಗಳಂತೆ, ಪಾಠವನ್ನು ಬರೆದಿಡುವುದಿಲ್ಲ. ಹರಿಕಥಾಕಾರ ಆ ದಿನದ ಆ ಕ್ಷಣದ ಪ್ರಚೋದನೆಗನುಗುಣವಾಗಿ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಬಳಸುತ್ತಾನೆ ; ಬೇಕಾದ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಮತು ಜಾನಪದದಲ್ಲಿನಂತೆ ಮಧ್ಯೆ ಮಧ್ಯೆ ಹಲವಾರು ಉಪಕತೆಗಳನ್ನೂ ಘಟನೆ ಪ್ರಸಂಗಗಳನ್ನೂ ಆಧುನಿಕ ವಿಷಯಗಳನ್ನೂ ತರಬಹುದು. ಒಂದು ಕಥೆಯನ್ನು ಒಬ್ಬನೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಭಿನಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಜಾನಪದ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಾದ 'ಚೌಡಿಕೆ', 'ಗೊಂದಣ', 'ವೀರಗಾಸೆ' ಅಥವಾ 'ಖಡ್ಗ'ಗಳನ್ನು ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಮವಾಗಿ ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಭವಾನಿ ಮತ್ತು ವೀರಭದ್ರರ ಕಥೆಗಳನ್ನು ಪದ್ಯ, ಗದ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಜಾನಪದ ಕಲಾವಿದರು ಅಭಿನಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯೇ. ಅವನ ಹಾಡು, ನಿರೂಪಣೆಗೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾಗಿ ಒಂದೆರಡು ಪದ್ಯಗಳಿರಬಹುದು. ಅವನು ಹಾಡುತ್ತ, ಕುಣಿಯುತ್ತ, ದೇವಿ ಅಥವಾ ದೈವೀಪುರುಷನ ಕತೆಯನ್ನು ಸಾದ್ಯಂತವಾಗಿ ಅಭಿನಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ಹಾಡುಗಳು ಪೂರ್ವನಿರ್ಣೀತವಾದರೂ ಗದ್ಯನಿರೂಪಣೆ ಅವನದೇ. ಅವನೇ ಎಲ್ಲ ಪಾತ್ರಗಳಾಗಿ ಸಂಭಾಷಿಸುತ್ತಾನೆ. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಜಾನಪದ ಪ್ರಕಾರಗಳಲ್ಲದೆ, ಹಿಂದಿನ ಕರ್ನಾಟಕದ 'ಕೇಳಿಕೆ', 'ಕಲಕೇತ', 'ಬಹುರೂಪಿ' ಎಂಬ ಪ್ರಕಾರಗಳನ್ನೂ ನೋಡಬಹುದು. ಇವೆಲ್ಲ ಏಕವ್ಯಕ್ತಿ ಪ್ರಧಾನವಾದ ನಾಟಕೀಯ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನುಳ್ಳ ಜಾನಪದ ಕಲೆಗಳು : ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದು ಕಥೆಯನ್ನೋ ಘಟನೆಯನ್ನೋ ಹಾಡು, ಮಾತು, ಕುಣಿತ, ಸಂಭಾಷಣೆಗಳ ಮೂಲಕ ನಾಟ್ಯೀಕರಿಸುತ್ತಾನೆ. 'ಪಗರಣ'ದಲ್ಲಿ --ಹಿಂದಿನ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜಾನಪದ ಕಲೆ, ಈಗಲೂ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವೆಡೆ ಜೀವಂತವಾಗಿದೆ—ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ ಅಥವಾ ಇಬ್ಬರು ವೇಷ ಧರಿಸಿ ಪೌರಾಣಿಕ ಅಥವಾ ಸಾಮಾಜಿಕ ಮತ್ತು ಸಮಕಾಲೀನ ಕಥೆ ಅಥವಾ ದೃಶ್ಯಗಳನ್ನು ಅಭಿನಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಈ ಎಲ್ಲ ಜಾನಪದ ಕಲೆಗಳ ಉದ್ದೇಶ ಸಾಮಾನ್ಯರಿಗೆ ಮನರಂಜನೆ ನೀಡುವುದಾದರೂ ಇವುಗಳಿಗೆ ಪ್ರಬಲವಾದ ಧಾರ್ಮಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿರುತ್ತದೆ. ವೈಷ್ಣವ ಹರಿದಾಸರು ಇಂತಹ ನಾಟಕೀಯ ಗುಣದ ಜಾನಪದ ಕಲಾ ಮಾಧ್ಯಮಗಳಿಂದ ಪ್ರಚೋದನೆಯನ್ನು ಪಡೆದು ಅವುಗಳ ಮಾದರಿಯನ್ನು ತಮ್ಮ ಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ನೀತಿ ಪ್ರಚಾರದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಸೂಕ್ತ ಬದಲಾವಣೆಗಳೊಡನೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡದ್ದೇ ಹರಿಕಥೆಯ ಉಗಮಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಿರುವಂತೆ ತೋರು

ತ್ತದೆ. ವೈಷ್ಣವ ಮತವನ್ನೂ ವಿಷ್ಣುವಿನ ಕಥೆಗಳನ್ನೂ ಪ್ರಚಾರ ಮಾಡುತ್ತ ನೀತಿ ಬೋಧೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಲು ಅವರಿಗೆ ಜಾನಪದ ಮಾದರಿಗಳು ಬಹಳ ಸಹಾಯಕ ವಾದುವು. ಅಲ್ಲಿ ಅವರ ವೈಯಕ್ತಿಕ ಭಕ್ತಿಯ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಗೂ ಅವಕಾಶವಿತ್ತು; ಅದರ ಜೊತೆಗೆ, ಅವರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಉದ್ದೇಶವೂ ಸಫಲವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಹರಿ ದಾಸರ ಶಿಷ್ಟ ವೈಷ್ಣವಭಕ್ತಿ ಮತ್ತು ಜಾನಪದ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳ ಸಂಲಗ್ನದಿಂದ ಅಥವಾ ಕಸಿಯಿಂದ ಹರಿಕಥೆ ಉಗಮಗೊಂಡಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಮನೆಯಿಂದ ಮನೆಗೆ ಭಿಕ್ಷೆಗಾಗಿ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಹರಿದಾಸರು ದೇವಸ್ಥಾನದಂತಹ ಕಡೆ ನಿಂತು ತಾವು ಹೇಳಬಯಸುವ ಕಥೆಯನ್ನು ನಾಟ್ಯೀಕರಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದಾಗ ಹರಿಕಥೆ ಹುಟ್ಟಿರಬೇಕು. ಹೀಗೆ ನಾಟ್ಯೀಕರಿಸಲು ಅವರಿಗೆ ಪ್ರಚೋದನೆ ಅವರ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತ ಇದ್ದ ಸಾಮಾನ್ಯ ಜನತೆಯ ಜಾನಪದ ಕಲಾ ಪ್ರಕಾರಗಳೇ ಆಗಿದ್ದುವು. ಈ ವಿವರಣೆಯು ಅರೆ ಜಾನಪದ ಗುಣದ ಹರಿಕಥೆಯ ಮಾರ್ಗೀ ಮತ್ತು ದೇಶೀ ಗುಣ ಗಳೆರಡನ್ನೂ ವಿವರಿಸುತ್ತದೆ. ಶಿಷ್ಟ ಮತ್ತು ಜಾನಪದಗಳ ಸಂಯೋಗದಿಂದ 'ಜನಪ್ರಿಯ'ವು ಮೂಡಿಬಂದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಹರಿಕಥೆ ಒಳ್ಳೆಯ ನಿದರ್ಶನವಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಸಂಯೋಗ ನಡೆದದ್ದು ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ.ಶ. 1400–1500ರ ಅವಧಿ ಯಲ್ಲಿ. 'ಹರಿ ದಾಸ', 'ಹರಿ ಕೀರ್ತನೆ', 'ಹರಿ ಕಥೆ' ಮಾತುಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷಾರ್ಥ ಬಂದುದು ಆ ಕಾಲದ ಹರಿದಾಸ ಚಳವಳಿಯಲ್ಲಿ. ಹರಿಕಥೆಯ ಉಗಮಸ್ಥಾನವು ಕರ್ನಾಟಕವೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಬೇಲೂರು ಕೇಶವದಾಸ್[25], ಬಿ. ಶಿವಮೂರ್ತಿ ಶಾಸ್ತ್ರೀ[26] ಮತ್ತು ಎಂ. ವಿ. ಸೀತಾರಾಮಯ್ಯ[27]ನವರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿದ್ದು ಅವರು ಯಾರೂ ಆಧಾರಸಹಿತವಾಗಿ ವಾದ ಮಾಡದಿದ್ದರೂ ಅವರ ಅನ್ನಿಸಿಕೆ ಮಾತ್ರ ನಿರಾಧಾರವಾದುದಲ್ಲವೆಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ. ಬೇಲೂರು ಕೇಶವದಾಸ್ ಇನ್ನೂ ಒಂದು ಹೆಜ್ಜೆ ಮುಂದೆ ಹೋಗಿ, ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಭೀಮಪ್ಪ ಗೋಸಾವಿ ಮತ್ತು ತಿಮ್ಮಪ್ಪ ಗೋಸಾವಿ ಎಂಬ ಇಬ್ಬರ ಕನ್ನಡ ಹರಿಕಥೆಗಳನ್ನು ಮರಾಠಿ ಶ್ರೀಮಂತರ ಆಸ್ಥಾನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಆಕರ್ಷಿತರಾದ ಮರಾಠಿಗರು ತಾವೂ ತಮ್ಮ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ ಹರಿಕಥೆ ಯನ್ನು ರೂಢಿಸಿಕೊಂಡರೆಂದು 'ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರದ ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಗೊತ್ತಾಗುತ್ತದೆ'[28]

---

25 ಕರ್ನಾಟಕ ಭಕ್ತ ವಿಜಯ, ನೋಡಿ.

26 ಕರ್ನಾಟಕ ಸಂದರ್ಶನ, 1. ಬೆಂಗಳೂರು, 1952. ಪುಟ 309.

27 'Harikathe' (an article still in manuscript)

28 ಕರ್ನಾಟಕ ಭಕ್ತವಿಜಯ, ಮೈಸೂರು. 1974. ಪುಟ 225-6.

ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಇದರ ಸತ್ಯಾಸತ್ಯತೆಯೇನೇ ಇರಲಿ, ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಉಗಮಗೊಂಡ ಹರಿಕಥೆಯು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಜನ ಪ್ರಿಯವಾಗಿ ಅಲ್ಲಿಂದ ಆಂಧ್ರಕ್ಕೆ, ತಮಿಳುನಾಡಿಗೆ, ತಮಿಳುನಾಡಿನಿಂದ ಕೇರಳಕ್ಕೆ ಹೋದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಹರಿಕಥೆಗೆ ಉಗಮಸ್ಥಾನವಾದ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕವು ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರಕ್ಕೆ ಹೊಂದಿ ಕೊಂಡಂತಿದೆಯಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ಇಂದಿನ ದಕ್ಷಿಣ ಮಹಾರಾಷ್ಟ್ರವು ಹಿಂದೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕರ್ನಾಟಕದ ಭಾಗವೇ ಆಗಿತ್ತೆಂಬುದನ್ನೂ ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯಬೇಕು.

ಗ್ರಾಮದೇವತೆ-ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆಗಳು

ಯಾವುದೇ ಊರಿಗೆ ಹೋದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಶಿವ, ವೀರಭದ್ರ, ರಾಮ, ವಿಷ್ಣು, ಹನುಮಂತರ ಶಿಷ್ಟ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲದೆ ಬಹುಸಂಖ್ಯೆಯ ಇತರ ದೇವತೆಗಳ ಗುಡಿಗಳೂ ದೇವತಾಸ್ಥಾನಗಳೆಂದು ಭಾವಿಸುವ ಕಲ್ಲುಗೂಡುಗಳೂ ಬರಿಯ ಬಣ್ಣ ಹಚ್ಚಿದ ಕಲ್ಲುಗಳೂ ಮರದ ಗೂಟಗಳೂ ಇರುತ್ತವೆ. ಈ ಶಿಷ್ಟೇತರ ದೇವತೆಗಳನ್ನು "ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆ"ಗಳೆಂದು ಹೆಸರಿಸೋಣ. "ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆ" (ಇದನ್ನು ಗ್ರಾಮದಮ್ಮ, ಊರಮ್ಮ ಎಂದೂ ಕರೆಯುವು ದುಂಟು) ಎಂಬುದು ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾದರೂ ಅದು ವಿಶಿಷ್ಟ ದೈವವೆಂದು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲಿರುವುದರಿಂದ ಗ್ರಾಮ್ಯ ದೇವತೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಎಂಬ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ. ಮಾಹೇಶ್ವರಮ್ಮ, ಮುನೇಶ್ವರ, ಮಾರಮ್ಮ, ಕರಿಯಮ್ಮ, ದುರುಗಮ್ಮ, ಹುಲಿಗಮ್ಮ, ಮಸ್ತ್ಯಮ್ಮ, ಚೌಡಿ, ಅಂಕಲಮ್ಮ, ಪಟಾಲಮ್ಮ, ವನತ್ಯಮ್ಮ, ಅಣ್ಣಮ್ಮ, ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಜೋಕುಮಾರ, ಹೊನ್ನಾಲದಮ್ಮ, ಗಿಡ್ಡಮ್ಮ, ಬಳಲಿಕಮ್ಮ, ಬೀರ, ಚಿಕ್ಕಮ್ಮ, ಬಾಣಂತಮ್ಮ ಇವಲ್ಲದೆ ಆಯಾ ಊರಿನ ಹೆಸರನ್ನೇ ಹೊತ್ತ ಮದ್ದೂರಮ್ಮ, ಹಾಸನಾಂಬಾ, ಕಿಕ್ಕೇರಿ ಅಮ್ಮ, ಅಂತರಗಟ್ಟೆ ಅಮ್ಮ, ಕೋಲಾರಮ್ಮ, ಬಾಚಳ್ಳಿ ಅಮ್ಮ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಶಿಷ್ಟೇತರ ದೈವಗಳೆಲ್ಲವೂ ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆಗಳು.

ಮೂಲತಃ ಕೆಳದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು[1] ಹೊಂದಿದ್ದ ಕೆಲವು ಗ್ರಾಮ್ಯ ದೇವತೆಗಳು ಕೆಲವು ಐತಿಹಾಸಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾಗಿ ಬೆಳೆದು ನಿಂತು ಭಾರತೀಯವಾದ ಮೇಲು ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕತೆಗಳ ಜೊತೆ ಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಪಡೆದು ಮೇಲು ಜಾತಿ ಗಳಾದ ಲಿಂಗಾಯತ ವೈಶ್ಯರನ್ನಲ್ಲದೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರನ್ನೂ ಅನುಯಾಯಿಗಳನ್ನಾಗಿ ಪಡೆದು ತೀರ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಪ್ರಭಾವಶಾಲೀ ಶಕ್ತಿಗಳಾಗಿ ಬೆಳೆಯ

---

1 ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕೆಳ, ಮಧ್ಯಮ, ಮೇಲು ಎಂದು ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ವರ್ಗೀಕರಿಸ ಬಹುದು. ವಿವರಗಳಿಗೆ ನೋಡಿ, ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : 'ಉತ್ತರ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಒಂದು ದೇವಾಲಯ'. ಪಗರಣ ಮತ್ತು ಇತರ ಸಂಪ್ರಬಂಧಗಳು. ಮೈಸೂರು, 1984. ಪುಟ-102

ಬಹುದು. ಮೈಲಾರ, ಸವದತ್ತಿಯ ಎಲ್ಲಮ್ಮ, ಬಾದಾಮಿಯ ಬನಶಂಕರಿ,ಕೊಲ್ಲೂರಿನ ಮೂಕಾಂಬಿಕೆ, ಶಿರಸಿಯ ಮಾರಿಕಾಂಬಾ ಇದಕ್ಕೆ ಒಳ್ಳೆಯ ನಿದರ್ಶನಗಳು.

ಹಳ್ಳಿಯ ಅಥವಾ ಗ್ರಾಮದ ಎಲ್ಲ ಕೆಳವರ್ಗದ, ಅಪೌರಾಣಿಕ ದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲವೂ ಗ್ರಾಮ್ಯ ದೇವತೆಗಳು. 'ಗ್ರಾಮದೇವತೆ'ಯೂ ಗ್ರಾಮ್ಯ ದೇವತೆಯೇ ಆದರೂ ಅದು ತನ್ನದೇ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವ ಊರಿನ ದೇವತೆ. ಊರಿನ ಎಲ್ಲ ಕೆಳವರ್ಗದ ದೇವತೆಗಳೂ ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಗಳಲ್ಲ; ಅವು ಬರೀ ಗ್ರಾಮ್ಯ ದೇವತೆಗಳು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಊರಿನ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳ ಜನರೂ ಅಥವಾ ಇಡೀ ಊರಿಗೆ ಊರೇ ಯಾವ ಗ್ರಾಮ್ಯ ದೇವತೆಯ ಉತ್ಸವ ಅಥವಾ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಭಾಗಿಯಾಗುವುದೋ ಅದು ಆ ಊರಿನ "ಗ್ರಾಮದೇವತೆ" : ಎಂದರೆ ಯಾವುದೇ ಊರಿಗೆ ಇರುವುದು ಒಂದೇ ಒಂದು ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆ ; ಊರಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಯೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಹಲವು ಗ್ರಾಮ್ಯ ದೇವತೆಗಳಿರಬಹುದು. ಒಂದು ಊರಿಗೆ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಗಳಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆ ಒಂದು ಗ್ರಾಮದ ಅಧಿದೈವ ; ಅದರ ನಿಜವಾದ ದೈವ ; ಅದರ ರಕ್ಷಾ ದೇವತೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಉದಾಹರಣೆ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಶ್ರೀರಂಗಪಟ್ಟಣ ತಾಲೂಕಿನ ಅರಕೆರೆಯ ಬಿಸಿಲ ಮಾರಮ್ಮ ಆ ಊರಿನ ಅಧಿದೇವತೆ. ಆದರ ಅರ್ಚಕ ('ತಮ್ಮಡಿ') ಒಬ್ಬ ಒಕ್ಕಲಿಗ. ಸುತ್ತಲೂ ಒಂದು ಪ್ರಾಕಾರ ಬಿಟ್ಟರೆ, ಮೇಲೆ ಚಾವಣಿಯೂ ಇಲ್ಲದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇರುವ ಒಂದು ಮರದ ಕಂಬವೇ ಬಿಸಿಲು ಮಾರಮ್ಮ (ಅದರ ಉತ್ಸವ ಮೂರ್ತಿ ಒಂದು ಲೋಹದ ವಿಗ್ರಹ). ಬಿಸಿಲ ಮಾರಮ್ಮನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಶೂಲದ ಹಬ್ಬ ಎಂಬ ಮೂರು ವಾರಗಳ ಹಬ್ಬದಲ್ಲಿ ಕುರಿ ಕೋಳಿಗಳ ಬಲಿ, ಕೊಡ ಹಾಯುವುದು ಇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲ ಉಂಟು.[2] ಆ ದೇವತೆಯ ಗುಡಿಗೆ ಆ ಹಬ್ಬದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು, ಒಕ್ಕಲಿಗರು, ಲಿಂಗಾಯತರು, ಗಾಣಿಗರು, ಬೆಸ್ತರು, ಹರಿಜನರು ಇತ್ಯಾದಿ ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಯ ಜನರೂ ಎಡೆ ತರುತ್ತಾರೆ. ಆ ಊರಲ್ಲಿ ಬೇಟಯ್ಯ, ನಾಸ್ತ್ಯಮ್ಮ, ಅಜ್ಜಿ ಗುಜ್ಜಮ್ಮ, ಕೆಮ್ಮಮ್ಮ, ಮಹಾದೇವಮ್ಮ, ಪಟಾಳಮ್ಮ ಮುಂತಾದ ಗ್ರಾಮ್ಯ ದೇವತೆಗಳೂ ಚೆನ್ನಕೇಶವ ಮೊದಲಾದ ಶಿಷ್ಟದೇವತೆಗಳೂ ಇದ್ದರೂ ಸಮಸ್ತ ಊರಿನ ದೇವತೆಯೆಂದರೆ ಬಿಸಿಲು ಮಾರಮ್ಮ ಒಬ್ಬಳೇ. ಅವಳ "ಗುಡಿ" ಊರ ದ್ವಾರದಲ್ಲಿಯೇ ಇದೆ ; ಮತ್ತು ಅವಳ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಮುಸಲ್ಮಾನರಾದಿಯಾಗಿ ಎಲ್ಲರಿಗೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕರ್ತವ್ಯಗಳೂ ಜವಾಬ್ದಾರಿಗಳೂ ಹಕ್ಕುಗಳೂ ಉಂಟು.

---

2 ಈ ಹಬ್ಬದ ವಿವರಗಳಿಗೆ, ನೋಡಿ-ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : 'ಶೂಲದ ಹಬ್ಬ'. ಗ್ರಾಮೀಣ. ಬೆಂಗಳೂರು. 1977.

ಮಾಸ್ತ್ಯಮ್ಮ, ಪಟಾಳಮ್ಮಗಳಂತೆ ಗ್ರಾಮ್ಯ ದೇವತೆಯೂ ಆಗಿರುವ ಬಿಸಿಲ ಮಾರಮ್ಮ ಒಬ್ಬಳು ಮಾತ್ರ ಅರಕೆರೆಯ "ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆ". ಹಲವಾರು ಹಳ್ಳಿಗಳು ಈಗಿನ ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರದಲ್ಲಿ ಸೇರಿ ಹೋಗಿವೆಯಾದರೂ ಆ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದಕ್ಕೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆ ಉಂಟು. ಹೀಗಿದ್ದೂ, ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಮೆಜೆಸ್ಟಿಕ್ ಪ್ರದೇಶ ಬಹು ಮುಖ್ಯವೆಂದು ನಾಗರಿಕರು ಭಾವಿಸಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿನ ಅಣ್ಣಮ್ಮ ಇಂದಿನ ಬೆಂಗಳೂರು ನಗರದ "ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆ" ಎನ್ನಿಸಿಕೊಳ್ಳುವಷ್ಟು ಪ್ರಮುಖಳಾಗಿದ್ದಾಳೆ. ಆ ದೇವತೆಯ ಉತ್ಸವದ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಎಲ್ಲ ಭಾಗದ ಜನರೂ ಡಿಪಾಸಿಟ್ ಹಣ ಕಟ್ಟಿ ತಮ್ಮ ಭಾಗಕ್ಕೆ ಕೊಂಡೊಯ್ದು ಮೆರವಣಿಗೆ ಮಾಡಿ ಹಿಂದಿರುಗಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಅನುಕ್ರಮಣಿಕೆಯಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಒಂದು ಊರಿನ ಅತ್ಯುನ್ನತ ದೈವವೇನೂ ಆಗಿರಬೇಕಿಲ್ಲವಾದರೂ ಆ ಊರಿನ ಬಹುಮುಖ್ಯ ದೈವವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ಹೇಳಿದ ಅರಕೆರೆ ಗ್ರಾಮದ ಚೆನ್ನಕೇಶವ ದೇವರು ಬಿಸಿಲು ಮಾರಮ್ಮನಿಗಿಂತ ದೊಡ್ಡ ದೈವವಾದರೂ ಊರಿನ ಜನತೆಗೆ ಬಿಸಿಲ ಮಾರಮ್ಮನೇ ಚನ್ನಕೇಶವ ಸೇರಿ ದಂತೆ ಎಲ್ಲ ದೈವಗಳಿಗಿಂತ ಮುಖ್ಯ. ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಿರೇಕೋಗಲೂರಿನ ಈಶ್ವರ ಮತ್ತು ವೀರಭದ್ರ ದೇವರುಗಳು ಅದೇ ಊರಿನ ಕರಿಯವ್ವನಿಗಿಂತ ಉನ್ನತ ದೈವಗಳಾದರೂ, ಅವುಗಳ ಪೂಜೆ ಅಥವಾ ರಥೋತ್ಸವಗಳು ಕರಿಯವ್ವನ ಜಾತ್ರೆ ಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ವೈಭವಪೂರ್ಣವಾದರೂ ಕರಿಯವ್ವನೇ ಊರೊಟ್ಟಿನ ದೈವ, ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆ. ಆ ಊರಿನ ಬಹುಸಂಖ್ಯಾತರಾದ ಲಿಂಗಾಯತರು ಕೆಳವರ್ಗದವರ ದೇವತೆಯಾದ ಕರಿಯವ್ವನಿಗೆ ಬಲಿಗಾಗಿ ಕೋಣವನ್ನು ಕೊಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಬಲಿಯಾಗಿ ಕೊಟ್ಟ ಕೋಣನ ಮಾಂಸದಲ್ಲಿ ಊರಿನ ಲಿಂಗಾಯತ ಪಟೇಲನಿಗೂ ಒಂದು ಭಾಗದ 'ಹಕ್ಕು' ಇರುತ್ತದೆ. ಕರಿಯವ್ವನಿಗೆ ಕೊಡುವ ಬಲಿಯಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ಭಾಗಿಗಳು : ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೆಂದರೆ ಕರಿಯವ್ವ ಆ ಊರಿನ 'ಗ್ರಾಮದೇವತೆ'.

ಒಂದು ಊರು ಪ್ರಾರಂಭವಾದಾಗಲೇ ಇದ್ದ ಅಥವಾ ಪ್ರಾರಂಭವಾದಾಗ ಸ್ಥಾಪಿಸಿದ ಆ ಊರಿನ ರಕ್ಷಣಾ ದೇವತೆ ಅಥವಾ ಅಧಿದೇವತೆ ಅಥವಾ ಮೂಲ ದೇವತೆಯೇ ಆ ಊರಿನ "ಗ್ರಾಮದೇವತೆ". ಎಲ್ಲ ಊರುಗಳಲ್ಲೂ ಗ್ರಾಮ್ಯ ದೇವತೆಗಳುಂಟು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲಾ ಊರುಗಳಲ್ಲೂ ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಇರುವುದಿಲ್ಲ. ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಇಲ್ಲದಿರುವ ಊರುಗಳು ಸಾಪೇಕ್ಷವಾಗಿ ಇತ್ತೀಚಿನ ಹಳ್ಳಿಗಳು ಎಂದು ಊಹಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ (ಈ ಊಹೆ ವ್ಯಾಪಕ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯದಿಂದ ಸಮರ್ಥಿತವಾಗ ಬೇಕಾಗಿದೆ). ಒಂದು ಊರಿನ ಮೂಲದೇವತೆ ಅಥವಾ ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಸ್ಥಾಪಿತ ವಾದ ಮೇಲೆ ಆ ಊರಿಗೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಯ ಜನ ಬಂದು ಅಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿ ತಮ್ಮ

ತಮ್ಮ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು (ಶಿವ, ವೀರಭದ್ರ, ರಂಗನಾಥ, ಹನುಮಂತ ಇ.) ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡರೂ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಗೆ ಇಡೀ ಊರು ಗೌರವ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಮಾತ್ರ ಮುಂದುವರಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿತು. ಗ್ರಾಮ್ಯ ದೇವತೆ ಮತ್ತು ಗ್ರಾಮ ದೇವತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಮೇಲಿನ ಒಂದು ಮೂಲಭೂತ ವ್ಯತ್ಯಾಸವನ್ನು ಗುರುತಿಸುವುದು ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರಗಲ್ಲಿ ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಭಾಗದ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಾಮದೇವತೆ ಎಂಬುದು ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದ ವಿಶಿಷ್ಟಾರ್ಥದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದೆ ಯೆಂಬುದು ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹ.

ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಕೆಳವರ್ಗದವು. ಅವುಗಳನ್ನು ಮಧ್ಯಮ ವರ್ಗದ ಮತ್ತು ಮೇಲು ವರ್ಗದ ದೇವತೆಗಳಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸುವ ಮೌಲಿಕಾಂಶಗಳು (distinguishing features) ಹೀಗಿವೆ.[3]

ಕಟ್ಟಡ– ಇಲ್ಲ ; ಇದ್ದರೂ ತೀರ ಸಾಮಾನ್ಯ
ಆಕಾರ ಸಹಿತ ವಿಗ್ರಹ– ಇಲ್ಲ ; ಇದ್ದರೂ ವಿರಳ
ಭಕ್ತರು– ತೀರ ಸಾಮಾನ್ಯ ವರ್ಗದವರು
ವ್ಯಾಪ್ತಿ– ಹಳ್ಳಿಯ ಒಂದು ವರ್ಗದ ಜನ; ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಕೆಲ ಸಂಸಾರಗಳು ಮಾತ್ರ
ಪೂಜೆ– ಇಲ್ಲ ; ಅಥವಾ ವಿರಳ ; ಅಥವಾ ಅನಿಯತ
ಅರ್ಚಕ– ಇಲ್ಲ ; ಇದ್ದರೂ ತೀರ ಅವಿದ್ಯಾವಂತ
ಅರ್ಪಣೆ– ಮಾಂಸಾಹಾರ
ದೈವ– ಸ್ಥಳೀಯ ಮತ್ತು ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಐತಿಹಾಸಿಕ
ಆಸ್ತಿ– ಇಲ್ಲ
ಆಡಳಿತ– ಇಲ್ಲ
ಲಿಖಿತ ಇತಿಹಾಸ– ಇಲ್ಲ
ಜಾನಪದ ವಾಙ್ಮಯ– ಸಮೃದ್ಧ.
ಭಾರತೀಯ ಪರಂಪರೆ– ಇಲ್ಲ

ಗ್ರಾಮ್ಯ ದೇವತೆಗಳ ಕೆಲವು ಸಮಾನ ಲಕ್ಷಣಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

1. ಗ್ರಾಮ್ಯ ದೇವತೆಗಳು ಬಹುತೇಕ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳು. ಪುರುಷ ದೇವತೆಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಮಹತ್ವವೂ ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಹೋಲಿಸಿದರೆ ಗಣನೀಯವಾಗಿ ಕಡಿಮೆ. ಪುರುಷದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ 'ಗ್ರಾಮದೇವತೆ' ಅಲ್ಲ.

---

3 ವಿವರಗಳಿಗೆ, ಈ ಲೇಖನದ ಒಂಬತ್ತನೇ ಟಿಪ್ಪಣಿಯ ಲೇಖನವನ್ನು ನೋಡಿ.

2. ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆಗಳ ಹೆಸರುಗಳೆಲ್ಲ ಬಹುತೇಕ ದ್ರಾವಿಡ. ದುರ್ಗವ್ವ, ಕಾಳವ್ವ ಇಂತಹ ಕೆಲವು ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಸ್ಕೃತ ಅಂಕಿತ ನಾಮಗಳು (ದುರ್ಗಾ, ಕಾಲೀ) ಹುದುಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳಿಗೂ ಆ ದೇವತೆಗಳಿಗೂ ಯಾವುದೇ ಸಂಬಂಧವೂ ಇಲ್ಲ. ಎಲ್ಲ ಗ್ರಾಮ್ಯ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳನ್ನೂ ಶಕ್ತಿಯ ಅಥವಾ ದುರ್ಗೆಯ ಅವತಾರವೆಂದು ವಿದ್ಯಾವಂತರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಹಳ್ಳಿಗರಿಗೆ ಅವೆಲ್ಲ ಶಿವನ ಹೆಂಡತಿ ಪಾರ್ವತಿಯ ಅವತಾರಗಳು (ಶಿವ ಮೂಲತಃ ದ್ರಾವಿಡರ ದೈವ).

3. ಗ್ರಾಮ್ಯ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮದುವೆ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಗಂಡಂದಿರು ಸತ್ತು ಅವು ವಿಧವೆಯರೆಂಬ ಕತೆಗಳು ಬಹುತೇಕ ಸಾಮಾನ್ಯ.

4. ಶಿಷ್ಟ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಹೊಗಳಿದರೆ ಸಂತೋಷ ; ಗ್ರಾಮ್ಯ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಬೈಗುಳಗಳೂ ಅಶ್ಲೀಲ ಭಾಷೆಯೂ ಬಹಳ ಪ್ರಿಯ. ಶಿಷ್ಟದೇವತೆಗಳಿಗಾದರೋ ಸಸ್ಯಾಹಾರದ ಅರ್ಪಣೆಯಾದರೆ ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಮಾಂಸಾಹಾರ ಮದ್ಯಗಳು ಪ್ರಿಯ. ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಬೆತ್ತಲೆ ಸೇವೆ, ಬೇವಿನುಡಿಗೆ ಸೇವೆಯಂಥವೂ ಪ್ರಿಯವಾಗುತ್ತವೆ.

5. ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ಜನಕ್ಕೆ ಇರುವುದು ಭಕ್ತಿ ಪ್ರೀತಿಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಭಯ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಹೆನ್ರಿ ವೈಟ್‌ಹೆಡ್ ಆಡಿರುವ ಮಾತುಗಳು ಉಲ್ಲೇಖನೀಯವಾಗಿವೆ.—

"Shiva and Vishnu represent forces of nature: Shiva symbolises the power of destruction and the idea of life through death, Vishnu the power of preservation and the idea of salvation. Both these deities and the system of religion connected with them are the outcome of philosopic reflection on the universe as a whole. But the village deities, on the other hand, have no relation to the universe. They symbolize only the facts of village life. They are related not to the great World forces, but to such simple facts as cholera, small pox and cattle diseases".[4]

ಮಳೆ, ಬೆಳೆ, ಮಕ್ಕಳು, ಕಾಲರದಂತಹ ರೋಗಗಳು, ಕ್ಷಾಮ, ಊರು, ಗಡಿ ಇಂತಹ ಜೀವನದ 'ವಾಸ್ತವ'ಗಳಿಗೆ ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆಗಳು ಬಹುತೇಕ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ.

---

4 The village gods of South India. New Delhi. 1983. p.17.

ಗ್ರಾಮ್ಯ ದೇವತೆಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜನಕ್ಕೆ ಇರುವುದು ಭಯ: ಅವನ್ನು ಪೂಜಿಸುವುದು ಭಕ್ತಿ ಪ್ರೀತಿಗಳಿಗಿಂತ ಭಯಕ್ಕಾಗಿ, ಆ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಶಕ್ತಿಗಳ ಉಪಶಮನಕ್ಕಾಗಿ, ಅವುಗಳ ಕೋಪವನ್ನು ತಣಿಸುವುದಕ್ಕಾಗಿ.

ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನದಿಂದ ಕೆಲವು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಣಗಳಿಗೆ ನಾವು ಬರಬಹುದು.

1) ಇಂದಿನ ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆಗಳೆಲ್ಲ ಬಹುಪಾಲು ಹೆಣ್ಣು ಮತ್ತು ಅವು ವಿಧವೆಯರು. ಎಂದರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ದ್ರಾವಿಡರ ಮಾತೃ ಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬದ ಪರಿಣಾಮ ಅದು. ಮಾತೃಪ್ರಧಾನ ಕುಟುಂಬದಲ್ಲಿ ಪುರುಷನು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸಲು ಒಂದು ಉಪಕರಣ ಮಾತ್ರ. ಹೆಣ್ಣು ವಿಧವೆಯಾದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಪುರುಷ ಬರುತ್ತಾನೆ. ಇಂದಿನ ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಪ್ರಾಚೀನ ದ್ರಾವಿಡ ಕುಟುಂಬ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯನ್ನು ಕಾಣಲು ಒಂದು ಬೆಳಕಿಂಡಿ ಆಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇದೆ.

2) ದ್ರಾವಿಡರದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ವ್ಯವಸಾಯ ಪ್ರಧಾನ ಜನಾಂಗ. ವ್ಯವಸಾಯದಲ್ಲಿ ಮೂಲತಃ ಪಾಲುದಾರರಾಗಿದ್ದವರು ಗಂಡಸರಿಗಿಂತ ಹೆಂಗಸರು. ಸ್ತ್ರೀ ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆಗಳ ಪ್ರಾಬಲ್ಯಕ್ಕೆ ಇದೂ ಒಂದು ಕಾರಣವಿರಬಹುದು. ದ್ರಾವಿಡ ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಫಲಶಕ್ತಿ (Fertility) ದೇವತೆಗಳು. ಬೆತ್ತಲೆ ಸೇವೆ, ಬೈಗುಳ ಹಾಡುಗಳು ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಆಚರಣೆಗಳನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯ,

3) "ಗ್ರಾಮದೇವತೆ" ಊರಿನ ಅಧಿದೈವ. ಸಮಕಾಲೀನವಲ್ಲಿ ಅದು ಒಂದು ಊರಿನ ಅತಿ ಮುಖ್ಯ ಅಥವಾ ಪ್ರತಿಷ್ಠಿತ ಅಥವಾ ವೈಭವದ ದೈವವಲ್ಲ ದಿದ್ದರೂ ಅದು ಆ ಊರಿನ ರಕ್ಷಣಾ ದೇವತೆ ; ಊರೊಟ್ಟಿನ ದೈವ ಅದು. ಇಂದು ಅದು ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಕೆಳ ಜಾತಿಯವರ ಮನೆದೇವರಾಗಿದ್ದರೂ ಊರಿನ ಎಲ್ಲ ವರ್ಗದ ಜನರೂ ಉತ್ಸವದಲ್ಲಿ ಪಾಲುಗಾರರು. ಅವು ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ ಮುಖ ಮಾಡಿ ನಿಂತಿರು ತ್ತವೆ ಮತ್ತು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಊರಿನ ಪ್ರವೇಶ ದ್ವಾರದಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ ಊರಿನ ರಚನೆ ಕಾಲಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ಬದಲಾವಣೆಯಾಗಿದ್ದರೂ, ಮೂಲ ಊರಿನ ರಚನೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು "ಗ್ರಾಮದೇವತೆ"ಗಳ ಗುಡಿಗಳು ಸಹಾಯಕವಾಗಬಲ್ಲವು.

4) ಉಳಿದ ಕಡೆ ಆಗಿರುವಂತೆ ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆಗಳ ವಿಷಯದಲ್ಲೂ

ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣ (Sanskritisation) ನಡೆದು ಅವುಗಳಿಗೆ ಕೆಲವೆಡೆ ಸಂಸ್ಕೃತದ ಹೆಸರುಗಳೂ ಸಾತ್ವಿಕ ಅಥವಾ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ಪೂಜೆಗಳೂ ಸಲ್ಲುತ್ತಿವೆ. ಎಷ್ಟೇ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣವಾಗಿದ್ದರೂ ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆಗಳು ತಮ್ಮ ಪ್ರಾಕ್ತನತೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿ ಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ. ಮಾನವ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗಾಗಲಿ ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರಿಗಾಗಲಿ ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆಗಳ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾದ ವಸ್ತು ಮತ್ತೊಂದು ದೊರಕಲಾರದು. ಅಂತಹ ಅಧ್ಯಯನ ಪುರಾತನ ಮನುಷ್ಯ ಜನಾಂಗದ ಬಗ್ಗೆ ಎಷ್ಟೋ ಬೆಳಕನ್ನು ಚಲ್ಲುತ್ತದೆ.

ಪುರಾವಸ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರ (Antiquelore) ಅಥವಾ ಹಳೆ ವಸ್ತುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರ

ಪ್ರಾಚೀನ ಅವಶೇಷಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಬಹು ಸಮೃದ್ಧವಾದ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಯು ಲಭ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಅವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವ ಕಾರ್ಯ ಅಗತ್ಯವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪ್ರರಾತತ್ವಜ್ಞರಾಗಲಿ ಶಾಸನವಿಜ್ಞಾನಿಗಳಾಗಲಿ ಇಂತಹ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದೆ ಅದು ಪೂರ್ಣ ಕಲ್ಪಿತವೆಂದೂ ಅನೈತಿಹಾಸಿಕವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲವೇ ತಮಾಷೆಯಿಂದ ಅಥವಾ ತಿರಸ್ಕಾರದಿಂದ ನೋಡುವುದಲ್ಲದೆ, ತಮ್ಮ ಪರಿವೀಕ್ಷಣೆಯ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ದಾಖಲು ಮಾಡದೆ ಹಾಗೇ ಬಿಡುತ್ತಾರೆ, ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚೆಂದರೆ ಸ್ಥೂಲವಾಗಿ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿ ಸುಮ್ಮನಾಗುತ್ತಾರೆ. (ದಿ) ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರಂತಹ ಕೆಲವರು ಮಾತ್ರ ಅಂತಹ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. (Mysore Archaeological Reports ಸಂಪುಟಗಳನ್ನು ನೋಡಿ)ಪುರಾತತ್ವ ಇಲಾಖೆಯು ತಮ್ಮ ಪರಿವೀಕ್ಷಕರಿಗೆ ಒದಗಿಸುವ ಪ್ರಶ್ನಾವಳಿ ಪತ್ರದಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಸಾಮಗ್ರಿಯು ಲಭ್ಯವಿದ್ದಲ್ಲಿ ನಮೂದಿಸಬೇಕೆಂಬ ಒಂದು ಕಾಲಮ್ಮು ಇರುತ್ತದೆ. ಆ ಕಾಲಮ್ಮನ್ನು ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಖಾಲಿ ಬಿಡುವುದೇ ಹೆಚ್ಚು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಇತಿಹಾಸಕಾರರಿಗೆ ಅವಶೇಷಗಳ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ತಿರಸ್ಕಾರವೇ ಕಾರಣವೆಂಬುದನ್ನು ಮತ್ತೆ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಒಟ್ಟಾರೆ, ಭಾರತೀಯ ಅಥವಾ ಕರ್ನಾಟಕ ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಬಹು ಮುಖ್ಯ ಭಾಗವು ಪುರಾತತ್ವಜ್ಞರಿಂದ ಉಪೇಕ್ಷಿತವಾಗಿರುವುದು ಒಂದು ವೇಳೆ ಕ್ಷಮ್ಯವಾಗಿದ್ದರೂ, ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರೂ ಅದನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳದಿರುವುದು, ಅಂತಹ ಸಾಮಗ್ರಿಯ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯ ಅಥವಾ ಅನನ್ಯತೆಯನ್ನು ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದುಕೊಳ್ಳದಿರುವುದು ತೀರ ಆಕ್ಷೇಪ್ಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. ನನಗೆ ತಿಳಿದಮಟ್ಟಿಗೆ, ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಅವಶೇಷಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಬಗ್ಗೆ ಗಂಭೀರವಾದ ಲಕ್ಷ್ಯವನ್ನು ಹರಿಸಿ, ಆ ಕುರಿತಾದ ಅಧ್ಯಯನದ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವುದು ಇದೇ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲು. ನಾನು ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಶಾಖೆಯಾಗಿ ಇದನ್ನು **"ಪುರಾವಸ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರ"** ವೆಂದು (Antiquelore) ಹೆಸರಿಸುತ್ತೇನೆ. "ಪುರಾವಸ್ತು"ಗಳಿಗೆ (Antiques) ಸಂಬಂಧಿಸಿದ "ಶಾಸ್ತ್ರ"ವೇ

(lore) **ಪುರಾವಸ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರ** : ಇದು ಸಾಮಗ್ರಿಗೂ ಹೆಸರು, ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೂ ಹೆಸರು.

ಪುರಾವಸ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರದ (Antiquelore) ಕಕ್ಷೆಯಲ್ಲಿ ಕೋಟೆಗಳು, ಹಿಂದಿನ ದೇವಾಲಯಗಳು, ಶಿಲ್ಪಗಳು, ಶಾಸನಗಳು, ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳು, ನಾಣ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಪುರಾನಿವೇಶನಗಳಂತಹ"ಪುರಾವಸ್ತು"ಗಳ ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಸಂಗ್ರಹವೂ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನವೂ ಸೇರುತ್ತದೆ. ಭಾರತಕ್ಕೆ ಬಹು ಪ್ರಾಚೀನವಾದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯಿದ್ದು ಸಾವಿರಾರು ಪುರಾವಸ್ತುಗಳೂ ಅವುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಅಸಂಖ್ಯಾತ ಹಾಡು, ಕತೆ, ಐತಿಹ್ಯ ಪುರಾಣಗಳೂ ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ಪುರಾವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಜಾನಪದಶಾಸ್ತ್ರದಲ್ಲಿ ಐತಿಹ್ಯ, ಪುರಾಣಗಳು (ಸ್ಥಳಪುರಾಣ, ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯಗಳು), ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು, ರಿವಾಯಲ್ಲಿಗಳು, ಗಾದೆಗಳು, ಹಾಡುಗಳು ಇರುತ್ತವೆ.

ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರದ (Folklore) ಶಾಖೆಯಾದ ಈ ಪುರಾವಸ್ತುಶಾಸ್ತ್ರವು ಒಂದು ಜನತೆಯ ಸಮಷ್ಟಿ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ, ಅವರ ಚಾರಿತ್ರಿಕ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನೂ ಅವರ ಪುರಾಣ ಸೃಷ್ಟಿ ಪರಂಪರೆಗಳನ್ನೂ, ನಮ್ಮಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇನ್ನೂ ಜೀವಂತವಾಗಿರುವ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಮನಸ್ಸನ್ನೂ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಸಹಾಯಕ. ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾಗಿ, ಪುರಾಶಾಸ್ತ್ರವು ದೇಶದ ಇತಿಹಾಸದ ಆಕರ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಿಯೂ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಪುರಾವಸ್ತುಶಾಸ್ತ್ರವು ವರ್ತಮಾನ ಮತ್ತು ಭೂತಗಳ, ಇಂದಿನ ಮತ್ತು ಹಿಂದಿನ ಕೂಡುದಾಣ ; ಅವು ಸಂಧಿಸುವ ಕೇಂದ್ರ ಬಿಂದು. ಪುರಾವಸ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಮೂಲಕ ಜನತೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಅರಿವುಳ್ಳವರಾಗುತ್ತಾರೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ ಕಾಲದ ನಿರಂತರತೆಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಅವರು ಜಾಗೃತ ಮನಸ್ಸಿನವರಾಗುತ್ತಾರೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಜನರ ನಂಬಿಕೆ ವ್ಯವಸ್ಥೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಮೌಲ್ಯಗಳು, ಜಾನಪದ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಹಲವು ಒಳನೋಟಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಒಟ್ಟು ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕೆಲವು ಮೂಲ ಭೂತ ಸರ್ವಸಾಮಾನ್ಯ ತತ್ವಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು ತೊಡಗಿಸುತ್ತದೆ. ಅದು ಸ್ವಭಾವತಃ ಅಂತರಶಿಸ್ತೀಯವಾಗಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಇತಿಹಾಸ, ಪುರಾತತ್ವ ವಿಜ್ಞಾನ, ಶಾಸನವಿಜ್ಞಾನ, ವಾಸ್ತು, ಶಿಲ್ಪ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನ, ಮಾನವ ವಿಜ್ಞಾನ, ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ, ಮತ ಮತ್ತು ತೌಲನಿಕ ಪುರಾಣ ವಿಜ್ಞಾನ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಜೊತೆ ನಿಕಟಸಂಪರ್ಕವನ್ನು ಪಡೆದು ಅವುಗಳಿಂದ ಪುಷ್ಟಿಯನ್ನು ಪಡೆಯುವುದಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿಯಾಗಿ ಶ್ರೀಮಂತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ.

ಪುರಾವಸ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಲು ಬಹುದೂರ ಹೋಗ

ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ನಾವಿರುವ ಕಡೆಯೇ, ನಮ್ಮ ಸುತ್ತ ಮುತ್ತಣ ಜಾಗದಲ್ಲೇ ಆ ಸಾಮಗ್ರಿ ಸಿಗಬಹುದಾದರೂ ಹಂಪೆ, ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ, ಶ್ರವಣಬೆಳಗೊಳ, ಬಾದಾಮಿ, ಬಸವಕಲ್ಯಾಣಗಳಂತಹ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಕಾಲ ನೆಲಸಿ, ಅಲ್ಲಿಯೂ ಆ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಊರುಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಚರಿಸಿ ಜನತೆಯನ್ನು ಭೇಟಿ ಮಾಡಿ ಅವರನ್ನು ನೇರವಾಗಿ ಕೇಳುವುದರ ಮೂಲಕವೋ ಅಥವಾ ಸಂಭಾಷಣೆಗೆ ಎಳೆಯುವುದರ ಮೂಲಕವೋ ಅಲ್ಲಿನ ದೇವಾಲಯ, ಶಿಲ್ಪ, ಗುಡ್ಡ, ಸ್ಥಳಪುರಾಣ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಎಷ್ಟೋ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಪಡೆಯಬಹುದು. ಆ ಜಾಗಗಳಲ್ಲಿ ನಡೆಯುವ ಹಬ್ಬಗಳೂ ಎಷ್ಟೋ ರಿವಾಯಲ್ಲು ಗಳೂ ನಂಬಿಕೆಗಳೂ ಆ ಸ್ಥಳದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಿಂದ ಮೂಡಿ ಬಂದುವಾಗಿದ್ದು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ತಮ್ಮದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ತೆರೆದ ಕಣ್ಣು ಕಿವಿ, ಸದಾ ಜಾಗೃತವಾಗಿರುವ ಮತ್ತು ಜೀವಂತ ಕುತೂಹಲದಿಂದ ತುಂಬಿ ತುಳುಕುತ್ತಿರುವ ಮನಸ್ಸು ಪುರಾವಸ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞನ (Antiquelorist) ಮೂಲಭೂತ ಅಗತ್ಯಗಳು. ಅದರ ಜೊತೆಗೆ, ಶಾಸನ ವಿಜ್ಞಾನ ಇಲಾಖೆಗಳೂ ಪುರಾತತ್ವ ವಿಜ್ಞಾನದ ಇಲಾಖೆಗಳೂ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ವರದಿಗಳನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಓದುತ್ತ ಹೋದರೆ ಅಲ್ಲೂ ಸಾಮಗ್ರಿ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರ ಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವರಾದರೂ ಉತ್ತಮ ವಕ್ತರು – ಅದರಲ್ಲೂ ಅವಿದ್ಯಾವಂತ ವಯಸ್ಕ ಜನ ದೊರಕಿದರೆ ಸಂಶೋಧಕನ ಕೆಲಸ ತೀರ ಸುಲಭ. ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಸಂಗ್ರಹದ ಬಳಿಕ ಅದನ್ನು ಆ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಕೇಂದ್ರದ ಇತಿಹಾಸದ ಅಥವಾ ಭಾರತೀಯ ಮನೋಧರ್ಮದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಅರ್ಥೈಸಬೇಕು. ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳೊಡನೆ ಪುರಾವಸ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಸಂಶೋಧನ ವಿಧಾನ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟ ಪಡಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಪುರಾವಸ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ತನ್ನದೇ ಆದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆ ಯನ್ನು ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ. ಚರಿತ್ರೆಯು ಕಥೆ ಪುರಾಣಗಳ ಒಳಗೆ ರಕ್ಷಿತಗೊಂಡು ಹುದುಗಿರುತ್ತದೆ. ಈ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದು ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಮೂಲಗಳಿಂದ ತಿಳಿದುಬರುವ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಪುರಾವಸ್ತುಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಮಗ್ರಿಯಿಂದ ಸಮರ್ಥಿಸುವುದು ಪುರಾತತ್ವಶಾಸ್ತ್ರದ ಪ್ರಮುಖವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಗಮನಾರ್ಹ ಗುರಿಗಳಲ್ಲೊಂದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದ ಕ್ರಿ.ಪೂ. 3000ದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ನಿವೇಶನ ಗಳಲ್ಲೊಂದಾದ ಇಂದಿನ ಪಾಕಿಸ್ತಾನದ ಮೊಹೆಂಜೋದಾರದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರಚಲಿತವಿರುವ ಒಂದು ಕತೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ಮೋಹನ್ ಎಂಬ ದೊರೆಯ ಹೆಂಡತಿ ಅವನ ಸೇನಾಪತಿಯ ಜೊತೆ ಓಡಿ ಹೋದಳೆಂಬ ಕಾರಣದಿಂದಾಗಿ ಅವನಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀ ಜಾತಿಯನ್ನೇ ಕುರಿತು ದ್ವೇಷ ಭಾವನೆ ಬೆಳೆದು ಪ್ರತಿದಿನ ಹೆಣ್ಣೊಬ್ಬಳೊಡನೆ ಮದುವೆ, ರಾತ್ರಿ ಅವಳ

ಜೊತೆ ಸಹವಾಸ, ಮಾರನೆಯ ದಿನ ಅವಳನ್ನು ಕೊಲ್ಲಿಸುವುದು ಇವು ಅವ್ಯಾಹತವಾಗಿ ಸಾಗಿದುವು ("ಅರೇಬಿಯನ್ ನೈಟ್ಸ್" ಕತೆಗಳ ಮೂಲದಲ್ಲೂ ಇಂತಹುದೇ ಕತೆಯಿದೆ). ಅವನ ಸ್ವಂತ ಅಕ್ಕನ ಮಗಳ ಸರದಿ ಬಂದಾಗ, ಅಕ್ಕ ತನ್ನ ಮಗಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬಹುದೆಂದೂ, ಆದರೆ ಕೊಲ್ಲಿಸಬಾರದೆಂದೂ ಬೇಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾಳೆ. ಮೋಹನ್ ಅವಳ ಮಾತಿಗೆ ಕಿವಿಗೊಡದಿದ್ದಾಗ ಆಕೆ ತನ್ನ ಮಗಳೊಡನೆ ಸಿಂಧೂ ನದಿಯಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಆತ್ಮಹತ್ಯೆ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಮುನ್ನ, ಸಿಂಧೂನದಿ ಉಕ್ಕಿ ಹರಿದು ರಾಜನ ಪಟ್ಟಣವು ಹಾಳಾಗಿ ಹೋಗಲೆಂದು ಶಪಿಸಿದಳು : ಮೋಹನ್ ದೊರೆಯ ಪಟ್ಟಣ ಮೋಹಂಜೊದಾರೊ ಹಾಳಾದುದು ಹೀಗೆ-"ಮೊಹಂಜೊದಾರೊ"ಸ್ಥಳ ನಾಮದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡ ಮೋಹನ್ ರಾಜನ ಕತೆ ಇದು ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯೇ ಇದೆ. ಆದರೆ ಈ ಐತಿಹ್ಯದಲ್ಲಿರುವಂತೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇಂದಿನ ಮೊಹೆಂಜೊದಾರೊ ಊರಿನ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಪಟ್ಟಣವಿದ್ದಿತೆಂದೂ ಅದು ಸಿಂಧೂನದಿಯ ಪ್ರವಾಹದಿಂದ ನಾಶವಾಯಿತೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿ ನಡೆದಿರುವ ಭೂಶೋಧಗಳು ತಿಳಿಸಿಕೊಟ್ಟಿವೆ. ("ಮೋಹನ್" ಎಂಬ ದೊರೆಯಾಗಲಿ ಅವನು ಹೆಂಗಸರನ್ನು ಕೊಲ್ಲಿಸಿದ ಕತೆಯಾಗಲಿ ಸಂಪೂರ್ಣ ಕಲ್ಪಿತಗಳಿರಬಹುದು.)

ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರು ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಏಳು ಎಂಟನೇ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ವೆಳ್ಗೊಳ' ('ಬೆಳ್ಗೊಳ') ಹೆಸರು ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳವನ್ನು ಹೇಳದೆ, ಅದಕ್ಕೆ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ "ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ" ಎಂಬ ಹಳ್ಳಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ ಎಂದು ನಾನು ಈಗಾಗಲೇ ಶಾಸನಗಳು, ನಗರಯೋಜನೆ, ಕಟ್ಟಡಗಳು ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಹಲವು ಆಧಾರಗಳೊಡನೆ ತೋರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರಿನ ಜಾನಪದ ಸಾಮಗ್ರಿಯೂ ನನ್ನ ತೀರ್ಮಾನವನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಿದೆ. ಆ ಊರಿನ ಜನ ತಮ್ಮ ಊರೇ ಮೂಲ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳವೆಂದೂ ತಮ್ಮ ಊರಿನ ಜೈನರು ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಈಗಿನ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳ ಊರಿರುವ ಜಾಗಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಮನೆಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು ಈಗಿನ ಊರನ್ನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿದರೆಂದೂ ಹೇಳುತ್ತ ತಮ್ಮ ಊರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಹಲವಾರು ಜೈನ ಬಸದಿಗಳಿದ್ದು, ತಮ್ಮ ಊರಿನ ಜೈನರು ಒಂದು ರಾತ್ರಿ ಅವನ್ನೆಲ್ಲ ಕಿತ್ತು ಶ್ರವಣ ಬೆಳ್ಗೊಳಕ್ಕೆ ಸಾಗಿಸುವಾಗ ಬೆಳಗಾಯಿತೆಂದು, ಈಗ ಉಳಿದಿರುವ ಬಸದಿಯನ್ನು ಕೀಳದೆ ಹಾಗೇ ಬಿಟ್ಟು ಹೋದರೆಂದೂ ಕತೆ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಭಂಡಾರದ ಬಸದಿಯು ತಮ್ಮ ಊರಿನ ಬಸದಿಗಳಿಂದ ನಿರ್ಮಾಣವಾದುದೆಂದು ಅಲ್ಲಿನ ಜನರ ನಂಬಿಕೆ. ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದಲ್ಲಿ ಈಗ ಒಂದೂ ಜೈನ ಕುಟುಂಬ ವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಜೈನರಿದ್ದುದನ್ನು ಅವರೇ ಈಗಿನ ಶ್ರವಣ ಬೆಳ್ಗೊಳವನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರೆಂದು ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದ ಘಟನೆಗಳನ್ನು ಸಮೂಹ

ಸ್ಮರಣೆಯಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿದ್ದಾರೆ. ಹಳೆಯ ಬೆಳ್ಗೊಳದ ಜನರು ಈಗ ಬಹುಪಾಲು ಮಾಂಸಾಹಾರದ ಜಾತಿಗಳವರಾದರೂ, ಅಲ್ಲಿನ ಗ್ರಾಮ್ಯ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಊರೊಳಗೆ ಪ್ರಾಣಿಬಲಿ ಕೊಡದೆ ಊರ ಹೊರಗೆ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ: ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಆ ಊರಲ್ಲಿದ್ದ ಜೈನರಿಗೆ ತೋರಿಸಿದ್ದ ರಿಯಾಯಿತಿ ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿದೆ.

ದಕ್ಷಿಣ ಮತ್ತು ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅನೇಕ ದೊಡ್ಡ ಹಿಂದಿನ ಶಿವ ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತಾಗಿ ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಕೇಳಿಬರುವ ಐತಿಹ್ಯವೆಂದರೆ–"ಇದು ಚೋಳರು ಕಟ್ಟಿದ್ದು. ಅವರು ಒಂದು ರಾತ್ರಿಯಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿ ಮುಗಿಸಿದರು. ಬೆಳಗಾಗುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಪೂರ್ತಿ ಮುಗಿಸಲಾಗಲಿಲ್ಲ, ಆ ಕಾರಣ ಇದೋ ಈ ಭಾಗ ಹಾಗೆಯೇ ಉಳಿಯಿತು". ಇಂತಹ ಕತೆಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಎಷ್ಟೋ ಶಿವದೇವಾಲಯಗಳು ಚೋಳರು ಕಟ್ಟಿಸುವುದಲ್ಲವಾದರೂ, ಈ ಐತಿಹ್ಯದ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ.

i) (ತಮಿಳು ನಾಡಿನ) ಚೋಳರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳನ್ನು ಆಳಿದರು;

ii) ಅವರು ನಿಷ್ಠಾವಂತ ಶೈವರಾಗಿದ್ದರು (ವಿಷ್ಣು ದೇವಾಲಯಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಚೋಳರು ಕಟ್ಟಿದರೆಂಬ ಕತೆಗಳಿಲ್ಲ).

iii) ಅವರು ದೊಡ್ಡ ದೇವಾಲಯ ನಿರ್ಮಾಪಕರು (ಸಾಮಾನ್ಯ ಶಿವ ದೇವಾಲಯಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಚೋಳ ಕಟ್ಟಡಗಳೆಂಬ ಕತೆಗಳಿಲ್ಲ).

ಚೋಳಕಟ್ಟಡಗಳೆಂಬ ಕಲ್ಪಿತಕತೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಇತಿಹಾಸದ ಮೂರು ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೇಗೆ ಸುರಕ್ಷಿತವಾಗಿವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಲಕ್ಷಿಸಬೇಕು. ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಎಂದೂ ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳು ತ್ತಾನೆಂದೂ ಹೇಳಲು ಮೇಲಿನದು ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ನಿದರ್ಶನ ಮಾತ್ರ.

ಹರಿಹರ ಕವಿಯ ತೇದಿಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸಲು ಸಹಾಯಕವಾಗುವ ಐತಿಹ್ಯ ವೊಂದು ಕನ್ನಡದ ಮಧ್ಯಕಾಲೀನ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದ "ರಾಘವಾಂಕ ಚರಿತೆ"ಯಲ್ಲಿ ದಾಖಲಾಗಿದೆ. ಈಗಿನ ಹಳೆಯಬೀಡಿನಿಂದ ಹಂಪೆಗೆ ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ಕವಿ ಹರಿಹರನು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಹರಿಹರ ಎಂಬ ಊರಿಗೆ ಹೋದಾಗ ಅಲ್ಲಿನ ಹರಿಹರೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಬ್ರಹ್ಮರಾಕ್ಷಸವೊಂದು ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿಂದಾಗಿ ಪೂಜಾದಿಗಳಿಲ್ಲದೆ ಬಾಗಿಲು ಹಾಕಿತ್ತೆಂದೂ ಹರಿಹರನು ಅದನ್ನು ತಾನು ಮುಂದೆ ನಿಂತು ತೆಗೆಸಿದಾಗ ಬ್ರಹ್ಮರಾಕ್ಷಸವು ಓಡಿಹೋಯಿತೆಂದೂ ಕತೆಯಿದೆ. ಹರಿಹರೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯದ

ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಅಧ್ಯಯನಮಾಡಿದರೆ, ದೇವಾಲಯು ಬಿದ್ದು ಹೋಗಿ ಅದರ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರಕ್ಕಾಗಿ ಸು. ಕ್ರಿ. ಶ. 1180–1226 ರವರೆಗೆ ಅದನ್ನು ಮುಚ್ಚ ಲಾಗಿತ್ತೆಂದೂ ಆ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ಅಲ್ಲಿನ ಪೂಜಾದಿಗಳು ನಿಂತುಹೋಗಿದ್ದುವೆಂದೂ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ, ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ದೆವ್ವ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂಬ ವದಂತಿಯು ಆ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹಬ್ಬಿದ್ದರೆ ಆಶ್ಚರ್ಯವಿಲ್ಲ. ಹರಿಹರ ಕವಿ ಆ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಸು. 1200–20ರ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಹೋಗಿದ್ದನೆಂದು ಊಹಿಸಿದರೆ ಆ ಊಹೆ ತಪ್ಪಾಗ ಲಾರದು ; ಏಕೆಂದರೆ ಹರಿಹರಕವಿಯು ಆ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನೆಂಬುದನ್ನು ಇತರ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳು ಶ್ರುತಪಡಿಸುತ್ತವೆ.

ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ, ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಾದಾಮಿ, ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಂಪೆ, ಹಾಸನ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳಗಳು ಪುರಾವಸ್ತುಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಮ- ಗ್ರಿಗೆ ದೊಡ್ಡ ಗಣಿಗಳು ಮತ್ತು ಆ ಊರುಗಳ ಇತಿಹಾಸವು ಅಲ್ಲಿನ ಶಾಸನ, ಕಟ್ಟಡ, ಶಿಲ್ಪಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಗೋ ಅಲ್ಲಿನ ಹಲವು ಬಗೆಯ ಕತೆ ನಂಬಿಕೆಗಳಲ್ಲೂ ಉಳಿದಿರುತ್ತದೆ. ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯ ಕೆರೆಯ ಏರಿ ಮೇಲೆ ದೊಡ್ಡಸ್ತನಗಳ, ತೆರೆದ ಯೋನಿಯ, ಮುಖದ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಅರಳಿದ ಕಮಲವಿರುವ, "ಲಜ್ಜಾಗೌರಿ"ಯೆಂದು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಕರೆಯಲಾಗುವ ಒಂದು ವಿಗ್ರಹವಿದೆ. ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯ ಜನರು ಆ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯದೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅಕ್ಕಮಹಾದೇವಿಯ ವಿಗ್ರಹ ವೆಂಬುದು ನಿಜವಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅವಳು ಪಕ್ಕದ ಊರಿನವಳು ಮತ್ತು ಅವಳು ಒಮ್ಮೆ ತನ್ನ ಗಂಡನ ಜೊತೆ ಏಕಾಂತದಲ್ಲಿರುವಾಗ ಶಿವಭಕ್ತರ ಆಗಮನದಿಂದ ಉಂಟಾದ ಕೆಲವು ಘಟನೆಗಳಿಂದ ಅವಳ ಬದುಕು ಬೇರೊಂದು ದಿಕ್ಕನ್ನು ಹಿಡಿದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮೇಲಿನ ಕತೆ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬಳ್ಳಿಗಾವೆಯ ಸಮೀಪದ ಬಂದಳಿಕೆ ಊರಲ್ಲಿ ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹವಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಮೋಹಿಸಿ ಅವನನ್ನು ಮಾಯಾದೇವಿ ಹಿಂಬಾಲಿಸಿದಾಗ ಅವನ ಬಾಯಿಂದ "ಬಂದಳೀಕೆ" ಎಂಬ ಉದ್ಗಾರ ಬಂದುದರಿಂದ ಆ ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ "ಬಂದಳಿಕೆ ಅಮ್ಮ" ಎಂಬ ಹೆಸರು ಪ್ರಾಪ್ತಿಯಾಯಿತೆಂದು ಕತೆಯಿದೆ. ಅಲ್ಲಮನು ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ ಊರಿನವನು. ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ ಪ್ರದೇಶ ಎಂಟೂನೂರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಆ ಶಿವಭಕ್ತರ ನೆನಪನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿ ರುವ ರೀತಿ ಅದು.

ಅಂತಹ ಎಲ್ಲ ದಂತಕತೆಗಳಾಲಿ ಐತಿಹ್ಯಗಳಾಗಲಿ ಇತಿಹಾಸಾಂಶವನ್ನು ತಮ್ಮಲ್ಲಿ ಗರ್ಭೀಕರಿಸಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆಯೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಗ್ಯಾರಂಟಿ ಇಲ್ಲ. ಮೈಸೂರು ಜಿಲ್ಲೆಯ ತಲಕಾಡಿನ ಮರಳರಾಶಿಗೆ, ಸಮೀಪದ ಮಾಲಂಗಿ ಊರಿನ ಪಕ್ಕದ ಕಾವೇರಿಯ ಆಳವಾದ ಮಡುವಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಒಂದು ಕತೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಬಹುದು. ಈ ಕತೆ

ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿತವಾದುದಾಗಿದ್ದು ಅದರಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸದ ಅಂಶಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲವೆಂದು ಅನ್ನಿಸಿದರೂ, ಚರಿತ್ರೆಯು ಅಲ್ಪಾಂಶವಾದರೂ ಅಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ತಲಕಾಡು ಊರಿನವನಾದ ಮಾಧವ ಮಂತ್ರಿಯು ತಲಕಾಡ ಸಮೀಪ ಕಾವೇರಿಗೆ ಒಂದು ಅಡ್ಡಕಟ್ಟೆ ಕಟ್ಟಿಸಿದ್ದರಿಂದ, ಜಲಾಶಯದ ಇನ್ನೊಂದು ಭಾಗದಲ್ಲಿ ಮರಳು ಸಂಗ್ರಹಗೊಂಡು ಗಾಳಿಯಿಂದ ತೂರಲ್ಪಟ್ಟು, ತಲಕಾಡಿನ ದೇವಾಲಯಗಳೆಲ್ಲ ಮರಳ ರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಹೂತು ಹೋದುವು--ಇದು ವಾಸ್ತವಸಂಗತಿ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲಿರುವ ಐತಿಹ್ಯವೇ ಬೇರೆ. ವಿಜಯನಗರ ದೊರೆಗಳ ಅಧಿಕಾರಿ ಶ್ರೀರಂಗರಾಯ ಎಂಬಾತ ತೀವ್ರ ಕಾಯಿಲೆಯಿಂದ ಹಾಸಿಗೆ ಹಿಡಿದು, ತಲಕಾಡಿನ ವೈದ್ಯನಾಥೇಶ್ವರನ ಕೃಪೆಯನ್ನು ಯೋಚಿಸಿ ಹೆಂಡತಿಯೊಡನೆ ತಲಕಾಡಿಗೆ ಬಂದು ಅಲ್ಲಿಯೇ ಅಸು ನೀಗಿದ. ಮೈಸೂರಿನ ದೊರೆ ರಾಜ ಒಡೆಯರ್ ತನ್ನ ಸೈನ್ಯದೊಡನೆ ತಲಕಾಡಿಗೆ ಧಾವಿಸಿ ಶ್ರೀರಂಗರಾಯನ ಹೆಂಡತಿಯ ಮೂಗುಬೊಟ್ಟನ್ನು ಕಿತ್ತುಕೊಳ್ಳಲು ಯತ್ನಿಸಿದ. ಅವಳು ಮೂಗುಬೊಟ್ಟನ್ನು ಕೊಡಲು ನಿರಾಕರಿಸಿ, ಕಾವೇರಿ ನದಿಗೆ ಬಿದ್ದು ನೀರು ಪಾಲಾಗುವ ಮುನ್ನ "ತಲಕಾಡು ಮರಳಾಗಿ ಮಾಲಿಂಗಿ ಮಡುವಾಗಿ, ಮೈಸೂರು ದೊರೆಗಳಿಗೆ ಗಂಡು ಮಕ್ಕಳಾಗದಿರಲಿ" ಎಂದು ಶಪಿಸಿದಳಂತೆ. ತಲಕಾಡಿನ ಮರಳು, ಮಾಲಿಂಗಿ ಬಳಿಯ ಕಾವೇರಿ ಮಡುವು, ಮೈಸೂರು ದೊರೆಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವರಿಗೆ ಗಂಡು ಸಂತಾನವಿಲ್ಲದಿದ್ದುದು ಇಂತಹ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಹುಟ್ಟಿದ ಕತೆಯಾದರೂ, ತಲಕಾಡು ವಿಜಯನಗರದ ಅರಸರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಮರಳಿನಿಂದ ತುಂಬಿತೆಂದೂ, ಆ ಮರಳಿಗೆ ಮನುಷ್ಯನು ಕಾರಣವೆಂದೂ ಕತೆಯಲ್ಲಿ ಸೂಚಿತವಾಗಿದೆ.

ಪುರಾವಸ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಎಲ್ಲ ಪುರಾಣ ಅಥವಾ ಐತಿಹ್ಯ ಅಥವಾ ದಂತಕಥೆಗಳಲ್ಲಿ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಹುಡುಕುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದಿರಬೇಕು. ಮಿತ್ತಿಗೆ (Myth) ತನ್ನದೇ ಆದ ಸ್ವತಂತ್ರ ಅಸ್ತಿತ್ವ ಉದ್ದೇಶಗಳಿದ್ದು ಅದು ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ ಎಂಬ ಕಾರಣದಿಂದ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಪಡೆಯಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಮಿತ್ತುಗಳು ಎಷ್ಟೋ ಬಾರಿ ಒಂದು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯವನ್ನು ವಿವರಿಸಲು, ಕೆಲವು ನಂಬಿಕೆಗಳನ್ನು ದೃಢಪಡಿಸಲು, ಕೆಲವು ವಿಲಕ್ಷಣ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಲು ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ.

ಶಿಲ್ಪಗಳು ಮುಕ್ಕಾಗಿ ಬೀದಿ ಪಾಲಾಗಿ, ತಮ್ಮ ಮತೀಯ ಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಜಾನಪದರು ಅವು ಕೆಲವು ಸಾಮಾಜಿಕ ಕ್ರಿಯೆಗಳನ್ನು ವಹಿಸುವಂತೆ ಮಾಡಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಗುಲ್ಬರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಂಕೂರಿನ ಭಗ್ನ ವರ್ಧಮಾನನ ಜಿನನ ಚಿತ್ತಲೆ ವಿಗ್ರಹವನ್ನೂ, ರಾಯಚೂರು ಜಿಲ್ಲೆ ಕೊಪ್ಪಳದ

ಗವಿಮಠದ ಬಂಡೆಮೇಲಿನ "ಬೆತ್ತಲೆ ಗೌರಮ್ಮ" ಎಂದು ಜನ ಕರೆಯುವ ಬಾಹುಬಲಿ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಬಂಜೆ ಹೆಂಗಸರು ಮಕ್ಕಳ ಫಲಕ್ಕಾಗಿ ಪೂಜಿಸುವುದನ್ನು ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರವು ಶಿಶ್ನವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಕಾಣುವ ದೈವಗಳ ಆರಾಧನೆ ವಿಶ್ವಾದ್ಯಂತ ಇರುವ ಸಂಗತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ವಿವರಿಸಬಲ್ಲುದು. ಇವು ಜೈನ ವಿಗ್ರಹಗಳೋ ಅಲ್ಲವೋ, ಜನತೆಗೆ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಮಕ್ಕಳ ಫಲ ಬೇಕು. ಮಹಾವೀರನ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಹೊತ್ತಿರುವ ಸಿಂಹಪೀಠವನ್ನು "ಅಣಕಿಸುವ ಕಲ್ಲು" (ಸಿಂಹ ಬಾಯಿತೆರೆದು ಅಣಕಿಸು ವಂತೆ ತೋರುವುದೆಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ) ಎಂದು ಕರೆದು, ಬಾಯಿ ಹುಣ್ಣಾದ ಮಕ್ಕಳು ಆ ಕಲ್ಲಿನ ಮುಂದೆ ಅಣಕಿಸಿದರೆ ಆ ಹುಣ್ಣು ಮಾಯವಾಗುತ್ತದೆಯಂತೆ. ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ ಯಲ್ಲಿ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ದೊಡ್ಡ ಬಾಹುಬಲಿ ವಿಗ್ರಹವೊಂದು ಅನಾಥವಾಗಿ ಮಲಗಿದೆ. ಅದನ್ನು "ಬೇತಾಳ" ವೆಂದೂ ಅದು ಇರುವ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ ಊರಿನ ಭಾಗವನ್ನು "ಬೇತಾಳ ಕೊಪ್ಪ" ವೆಂದೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. ಮಕ್ಕಳು ಕಾಯಿಲೆ ಬಿದ್ದಾಗ ಹೆಂಗಸರು ಅವರ ಹೊಕ್ಕುಳಿಗೆ ಎಣ್ಣೆ ಬಿಡುವ ಹರಕೆ ತೊಡುತ್ತಾರೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಬಲ ಧರ್ಮವಾಗಿದ್ದ ಜೈನಧರ್ಮವು ತನ್ನ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಾಗ ಮೇಲಿನ ಶಿಲ್ಪಗಳು ತಮ್ಮ ಧಾರ್ಮಿಕ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡುವಾದರೂ, ಜಾನ ಪದರು ಅವುಗಳಿಗೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನಿಯೋಗಗಳನ್ನು (Social Functions) ವಹಿಸಿ ದರು; ಎಂದರೆ, ಆ ಶಿಲ್ಪಗಳು ಬೀದಿಗೆ ಬಿದ್ದು ಅನಾಥವಾಗಲಿಲ್ಲ, ಜನರ ಬದುಕಿನ ಭಾಗವಾದುವು, ಬಹುಶಃ ಇನ್ನೂ ಅವರ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಬಂದುವು.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ದಂತಕತೆಯನ್ನು ನೋಡೋಣ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸೂಳೆ ಕೆರೆಯ ಹಿಂಭಾಗದಲ್ಲಿ ಆದಿಶೇಷನ ಮೇಲೆ ಒರಗಿ ಮಲಗಿರುವ ಒಡೆದ ವಿಷ್ಣುವಿನ ವಿಗ್ರಹದ ಪಾದಮೂಲದ ಬಳಿ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಕುಳಿತು ಪಾದಗಳನ್ನು ಒತ್ತುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ. ಇದನ್ನು ಅರಿಯದ ಆ ಸುತ್ತಮುತ್ತಣ ಹಳ್ಳಿ ಜನ ತನ್ನ ತಂಗಿ ಯನ್ನು ಅಣ್ಣನೊಬ್ಬ ಕಾಲಲ್ಲಿ ಹೊಡೆದದ್ದರಿಂದ ಅವನ ಕಾಲಲ್ಲಿ ಹುಳ ಬಿದ್ದುವೆಂದೂ ತಂಗಿ ಕರುಣೆಯಿಂದ ಇಕ್ಕುಳ ಹಿಡಿದು ಹುಳುಗಳನ್ನು ಕೀಳುತ್ತಿದ್ದಾಳೆಂದೂ ಆ ವಿಗ್ರಹದ ಬಗ್ಗೆ ಕತೆ ಕಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಯಾರಾದರೂ ಹುಡುಗ ತನ್ನ ತಂಗಿಯನ್ನು ಹೊಡೆದರೆ ಆ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಉದಾಹರಿಸಿ ಎಚ್ಚರಿಸುತ್ತಾರೆ. ದೈವಗಳಾದ ವಿಷ್ಣು ಮತ್ತು ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಹುಳು ಬಿದ್ದ ಹುಡುಗನಾಗಿ, ದಯಾಮಯಿ ತಂಗಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆ ಹೊಂದಿದ್ದಾರೆ.

ಈ ಕತೆ ಮೂಲತಃ ಎಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿತೋ ತಿಳಿಯದು. ಇದೇ ಕತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಶೇಷಶಾಯಿ ವಿಷ್ಣು ಶಿಲ್ಪಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆ ಸೂಡಿ, ಲಕ್ಷ್ಮೇಶ್ವರಗಳಲ್ಲಿ ರಾಯಚೂರು ಜಿಲ್ಲೆ ಕುಕ್ಕನೂರು ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ. ಈ ಕತೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿರುವಂತಿದೆ.

ಮೇಲಿನ ಕತೆ ಕೆಲವು ಸೈದ್ಧಾಂತಿಕ ನಿರ್ಣಯಗಳಿಗೆ ಬರಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ಮತದ ಬಗ್ಗೆ ಇರುವ ಆಸಕ್ತಿ ಕಡಿಮೆ; ಅಧ್ಯಾತ್ಮದ ಬಗ್ಗೆಯಂತೂ ಅದು ಪೂರ್ತಿ ನಿರಾಸಕ್ತ. ಜಾನಪದದ ಸದ್ಯದ ಕಾಳಜಿ ಈ ಜಗತ್ತು. ಇಲ್ಲಿಯ ತಮ್ಮ ಬದುಕು, ಮಕ್ಕಳು, ರೋಗ, ಮಳೆ, ಬೆಳೆ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಬಂಧಗಳು, ಮನರಂಜನೆ, ಭಯ ನಿವಾರಣೆ ಇವು ಅವರ ಸದ್ಯದ ಯೋಚನೆಗಳು, "ಮೋಕ್ಷ" ಅಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ, ಮಕ್ಕಳು ಮಳೆ ಬೆಳೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳೇ ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ವಸ್ತು. ದೇವರ ಸ್ತೋತ್ರ ಕಾಣಿಸಿದರೂ ಅದು "ಮೋಕ್ಷ"ಕ್ಕಾಗಿ ಅಲ್ಲ, ಯಾವುದೊ ಒಂದು ಐಹಿಕ ಒಳಿತಿಗಾಗಿ ಮಾತ್ರ. ಶೇಷಶಾಯಿ ವಿಷ್ಣುವಿನ ವಿಗ್ರಹವು ಮೊದಲು ಮತೀಯ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ರಿಯಾತ್ಮಕವಾಗಿತ್ತು, ದೈವವಾಗಿತ್ತು ; ಆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಜನ ಪೂಜಿಸುತ್ತಿದ್ದರೂ ಮಾನಸಿಕವಾಗಿ ಆ ವಿಗ್ರಹ ಅವರಿಂದ ದೂರವೇ ಉಳಿದಿತ್ತು. ಆ ದೇವರ ವಿಗ್ರಹವು ಮತೀಯ ನೆಲೆಯನ್ನು ಕಳೆದು ಕೊಂಡು, ದೈವವಾಗಿದ್ದುದು ಕೇವಲ ಶಿಲ್ಪವಾಗಿ, ಶಿಲೆಯಾದಾಗ ಜಾನಪದರು ಆ ಮೂರ್ತಿಯು ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಹಾಳಾಗಲು ಬಿಡಲಿಲ್ಲ. ಅದಕ್ಕೆ ಸಾಮಾಜಿಕ ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿದರು. ಅವರಿಗೆ ಆ ಮೂರ್ತಿಯು ಅಗತ್ಯವಾದ ನೀತಿಯೊಂದರ ಪ್ರಾತ್ಯಕ್ಷಿಕ ಪ್ರತಿಪಾದನೆಗೆ ("ಅಣ್ಣನು ತಂಗಿಗೆ ಕಾಲಲ್ಲಿ ಹೊಡೆಯ ಬಾರದು") ಒಂದು ಸಾಧನವಾಯಿತು. ಮಾರ್ಗೀ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ವಿಷ್ಣುವು ದೇಶೀ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಕೆಟ್ಟ ಹುಡುಗನಾಗಿ ಪರಿವರ್ತನೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿ, ಆ ಮೂಲಕ ಜನಜೀವನಕ್ಕೆ ಇನ್ನೂ ಹತ್ತಿರವಾದ; ಜನಜೀವನದ ಒಂದು ಅವಿಭಾಜ್ಯ ಅಂಗವಾದ.

ಬೇಲೂರು ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜಕಣಾಚಾರಿ–ಡಂಕಣಾಚಾರಿ ಕತೆ ಯಾಗಲಿ, ಶ್ರವಣಬೆಳ್ಗೊಳದ ಚಾವುಂಡರಾಯ-ಗುಳ್ಳಕಾಯಜ್ಜಿ ಕತೆಯಾಗಲಿ, ವ್ಯಕ್ತಿ ಎಷ್ಟೇ ದೊಡ್ಡವನಾದರೂ ಅಹಂಕಾರವನ್ನು ತ್ಯಜಿಸಬೇಕೆಂಬ ನೀತಿಯನ್ನು ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಲು ಸಹಾಯಕಗಳು.

ಮೊಹೆಂಜೊದಾರೋದಂತಹ ಹಲವಾರು ಕರ್ನಾಟಕದ ಪ್ರಾಚೀನ ನಿವೇಶನಗಳು-ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಚಂದ್ರವಳ್ಳಿ–ತಮ್ಮದೇ ಆದ ಮಿತ್ತುಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿವೆ. (ಮಿತ್ತುಗಳನ್ನು ಪ್ರಾಕ್ತನ ಮಾನವನು ನಂಬಿದ್ದ ಇತಿಹಾಸವೆಂದು ಹಲವರು ವಿವರಿಸಿದ್ದಾರೆ). ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ, ಅದರಲ್ಲೂ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಬೆಂಗಳೂರು ಕೋಲಾರ ಜಿಲ್ಲೆಗಳ ಹಲವಾರು ಗ್ರಾಮದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ಸಂಖ್ಯೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಕ್ತನ ಮಾನವರು ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ಹಳೆಶಿಲಾಯುಗದ ಮತ್ತು ಹೊಸಶಿಲಾಯುಗದ ಕಲ್ಲಿನ ಆಯುಧಗಳನ್ನು, ನಿಜವಾದ ಆಯುಧಗಳು ದೊರಕದಿದ್ದಲ್ಲಿ ಜನ ತಾವೇ ಕಲ್ಲಿನಿಂದ ಅಂತಹ ಆಯುಧಗಳನ್ನು ಮಾಡಿಟ್ಟು ಪೂಜಿಸುವುದು ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ (ಅಂತಹ ಒಂದು ಗುಡಿಯಿಂದ ನನ್ನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ

ಗಳು ಕದ್ದು ತಂದ ಸುಮಾರು ಮೂವತ್ತು ಸೊಗಸಾದ ನೈಜ ಶಿಲಾಯುಧಗಳು ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿವೆ). ಅವುಗಳನ್ನು ಮೊನಚು ಆಕಾರದ ಭಾಗ ಮೇಲಕ್ಕೆ ಚಾಚಿರುವಂತೆ ಇಡಲಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಪ್ರಾಚೀನ ಶಿಲಾಯುಧಗಳ ಪೂಜೆಯು ಜಾನಪದರು ತಮ್ಮ ಹಿರಿಯರು ಸಾವಿರಾರು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ತಮ್ಮ ದೈನಂದಿನ ಬದುಕಿನಲ್ಲಿ ಬಳಸುತ್ತಿದ್ದ ಉಪಕರಣಗಳೆಂಬ ಪ್ರಜ್ಞೆಯಿಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಅವು ಯಾವುದೋ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಮಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದವು, ಪವಿತ್ರವಾದವು ಎಂಬ ಭಾವನೆಯನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ. ಜಾನಪದರಿಗೆ ಅಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿಯಾದರೂ ಆ ಉಪಕರಣಗಳು ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದುವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಮನುಷ್ಯನು ತನ್ನ ಚರಿತ್ರೆ ಪೂರ್ತಿ ಅಳಿಸಿ ಹೋಗಲು ಅವಕಾಶ ಕೊಟ್ಟಿಲ್ಲ ಎಂಬುದಂತೂ ನಿಜ. ಹಿಂದಿನ ಚರಿತ್ರೆ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಮುಂದಿನ ಮನುಷ್ಯರ ಜೊತೆ ಬದುಕುತ್ತಲೇ ಬಂದಿದೆ. ಶಿಲಾಗೋರಿಗಳನ್ನು "ಪಾಂಡವರ ಗುಡಿ"ಗಳೆಂದೂ "ಪಾಂಡವರ ಕುಳಿ"ಗಳೆಂದೂ ಕರೆಯುವುದರ ಮೂಲಕ ಜಾನಪದರು ಆ ಶಿಲಾಗೋರಿಗಳು ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ವಸ್ತುಗಳಲ್ಲವೆಂಬ, ಮನುಷ್ಯರಿಗೆ ಸಂಬಂಧಪಟ್ಟುವಾಗಿವೆಯೆಂಬ ನೆನಪನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ.

ಶಿಲಾಶಾಸನಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ವಿಶ್ವಾದ್ಯಂತ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕತೆಗಳಿವೆ. ಈಜಿಪ್ಟಿನ ಎರಡು ಮೊನಚಾದ ಕಂಬಗಳ ಮೇಲೆ ಕ್ರಿ.ಪೂ.ದ ದೊರೆಗಳ ಶಾಸನಗಳಿದ್ದು ಅವನ್ನು "ಕ್ಲಿಯೋಪಾತ್ರಾಳ ಸೂಜಿಗಳು" ಎಂದು ಕರೆಯಲಾಗುತ್ತಿದೆ. ಅಶೋಕನ ಶಾಸನಗಳಿರುವ ಕಂಬಗಳನ್ನು "ಭೀಮನ ತೋಳು" ಎಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು. ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವ ಒಂದು ನಂಬಿಕೆ ಎಂದರೆ–ಅವನ್ನು ಓದಿದವರಿಗೆ ನೆಲದಲ್ಲಿ ಹೂತಿಟ್ಟ ಗುಪ್ತನಿಧಿ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ "ಕತ್ತೆ, ಕಾಲೆತ್ತು" ಎಂದು ಬರೆದಿತ್ತೆಂದೂ ಎಷ್ಟೋ ಜನ ಅದನ್ನು ಓದಿ ನಕ್ಕು ಹೊರಟುಹೋದರೆಂದೂ ಜಾಣನೊಬ್ಬ ಆ ಶಾಸನ ಓದುವಾಗ ತಾನು ನಿಂತುಕೊಂಡಿದ್ದ ಜಾಗದ ಕೆಳಗೇ ಹಣ ಇರುವುದನ್ನು ಆ ಬರಹ ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಿ ರಾತ್ರಿ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬಂದು ಅಗೆದು ಆ ಹಣವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋದನೆಂದೂ ಕತೆಗಳಿವೆ. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಶ್ರೀಮಂತರು ತಮ್ಮ ಹಣವನ್ನು ಭೂಮಿಯ ಒಳಗೆ ಗುಪ್ತವಾಗಿ ಹೂತಿಡುತ್ತಿದ್ದುದು ಮೇಲಿನ ನಂಬಿಕೆಗೆ ಕಾರಣವಾದರೂ ಬಹುತೇಕ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೆ ಕೊಟ್ಟ ದತ್ತಿಗಳ ವಿಷಯ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಬರುವುದರಿಂದ, ಎಂದರೆ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ವಿಷಯ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಹಣದ, ಆಸ್ತಿಯ ವಿಷಯವೇ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಗುಪ್ತನಿಧಿಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ತೀರಾ ನಿರಾಧಾರವಾದುದೇನೂ ಅಲ್ಲವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಮೇಲಿನ ಕುರುಡು ನಂಬಿಕೆಯಲ್ಲೂ ವಾಸ್ತವತೆಯ ಎಳೆಗಳು ಇರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬಹುದು.

ತಲೆಕೆಳಗಾಗಿ ನಿಂತು ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಓದಿದರೆ ಅಲ್ಲಿರುವುದು ತಿಳಿಯುತ್ತದೆ ಎಂಬಂತಹ ನಂಬಿಕೆಗಳೂ ಉಂಟು. ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಆಧ್ಯಾತ್ಮವೇ ಬದುಕಿನ ಮುಖ್ಯ ಭಾಗ ವೆಂಬುದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕ ಸತ್ಯವಲ್ಲ ; ಭಾರತೀಯರು ಎಲ್ಲರಂತೆ ಐಹಿಕ ಸುಖಾಪೇಕ್ಷಿ ಗಳು, ಹಣವನ್ನು ಬಯಸುವವರು ಮಾತ್ರವೇ ಅಲ್ಲ, ಹಣಕ್ಕಾಗಿ ಹಾತೊರೆಯುವ ಸಹಜ ಮಾನವರು ಎಂಬುದೂ ಮೇಲಿನಂತಹ ಕತೆಗಳಿಂದ ಧ್ವನಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಎತ್ತಿದ ಕೈಯ, ಚಾಚು ಬೆರಳಿನ ವಾಸ್ತಿ ಮೂರ್ತಿಯಿದ್ದ ಮಾಸ್ತಿಕಲ್ಲನ್ನು ಒಬ್ಬ ಹಳ್ಳಿಗ ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಆ ಮಾಸ್ತಿ ತನ್ನ ಹೆಬ್ಬೆರಳನ್ನು ಗುಪ್ತನಿಧಿ ಇರುವ ಕಡೆ ಹಿಡಿದು ತೋರಿಸುತ್ತಿದ್ದಾಳೆ ಎಂದು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿದ. ನೀನು ಏಕೆ ಹೋಗಿ ಹೂತಿರುವ ಹಣವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಾರದು ಎಂದು ಕೇಳಿದ್ದಕ್ಕೆ ಅವನು ತನಗೆ ಆ ನಿಧಿಗೆ ಕಾವಲಿರುವ ಸರ್ಪ ಭೂತಗಳ ಭಯವೆಂದು ಹೇಳಿದ. ಗುಪ್ತನಿಧಿಯನ್ನು ಹೊರತೆಗೆಯಲು ಮಂತ್ರ ತಂತ್ರ ವಶ್ಯಗಳೂ ಪ್ರಾಣಿ ಬಲಿಗಳೂ ಅಗತ್ಯವೆಂದೂ, ಮಾಂತ್ರಿಕರು ಮಾತ್ರ ಆ ಹಣವನ್ನು ತೆಗೆಯಬಲ್ಲರೆಂದೂ ಹಳ್ಳಿಗರು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ.

ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಅಶೋಕನ ಬ್ರಹ್ಮಗಿರಿ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ (ಕಾಲ ಕ್ರಿ.ಶ. ಮೂರನೇ ಶತಮಾನ) ತಂದೆ ತಾಯಂದಿರ ಬಗ್ಗೆ, ಪ್ರಾಣಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ, ಸಮಸ್ತ ಜೀವ ಜಂತುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಕಂಪೆಯನ್ನು ತೋರಬೇಕೆಂದೂ ಸತ್ಯವನ್ನೂ ಸ್ನೇಹವನ್ನೂ ಅಳವಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದೂ ಇದೇ "ಧರ್ಮ"ವೆಂದೂ ಅಶೋಕ ಬೋಧಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಈ ಶಾಸನವನ್ನು ಕೆತ್ತಿರುವ ಬಂಡೆಯನ್ನು ಅಲ್ಲಿಯ ಜನ "ಅಕ್ಷರ ಗುಂಡು" ಎಂದು ಕರೆದು, ಅದನ್ನು ತೊಳೆದ ನೀರನ್ನು ಕಾಯಿಲೆ ಬಂದ ದನ ಕರುಗಳಿಗೂ ಮನುಷ್ಯರಿಗೂ ಕುಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಕಲ್ಲಿಗೆ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಶಕ್ತಿಯಿದೆಯೆಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣ. ಜನಗಳಿಗೆ ಅದು ಅಶೋಕನ ಶಾಸನವೆಂಬುದಾಗಲಿ, ಅದರಲ್ಲಿ ಮಾನವ ಪ್ರೇಮ ಹುದುಗಿದೆ ಎಂಬ ಸಂಗತಿಯಾಗಲಿ ತಿಳಿಯದಿದ್ದರೂ, ಅದು ಉಳಿದ ಶಾಸನಗಳಂತಲ್ಲದೆ ಏನೋ ಮಹತ್ವದ ವಿಷಯ ಅದರಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿದೆ ಎಂಬ ಪರಂಪರಾಗತ ಶ್ರದ್ಧೆ ಆ ಶಿಲೆಗೆ ಮಾಂತ್ರಿಕ ಮೌಲ್ಯವನ್ನು ತಂದು ಕೊಟ್ಟಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಕಲಾಕೃತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜಾನಪದರು ತಮ್ಮದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಪ್ರಶಂಸೆ ಯನ್ನೂ ಕಲಾನುಭವವನ್ನೂ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವುದನ್ನು ನಾವು ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ನೋಡ ಬಹುದು. "ಹಳೆಬೀಡು ಹೊರಗೆ ನೋಡು, ಬೇಲೂರು ಒಳಗೆ ನೋಡು" ಎಂಬ ಗಾದೆಯಂತಹ ಮಾತು ಆ ದೇವಾಲಯಗಳ ಶಿಲ್ಪ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ. ಬೇಲೂರು ದೇವಾಲಯದ ಸೌಂದರ್ಯವನ್ನು ಜಾನಪದರು ಒಂದು ಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಸಿದ್ದಾರೆ. ದೇವಾಲಯದ ನಿರ್ಮಾಣ ಮುಕ್ತಾಯ

ವಾದಾಗ ಅವರ ಸೌಂದರ್ಯಕ್ಕೆ ಮಾರುಹೋದ ದೇವತೆಗಳು ಅದನ್ನು ಇಡಿಯಾಗಿ ಎತ್ತಿಕೊಂಡು ಅಮರಾವತಿಯ ಕಡೆಗೆ ಹಾರಿದರೆಂದೂ, ಆದರೆ ಶಿಲ್ಪಿ ತನ್ನ ಉಳಿಯಿಂದ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಏಟು ಕೊಟ್ಟು ಕೆಳಗಿಳಿಸಿದನೆಂದೂ ಕತೆ ಹೇಳಿ ಏಟು ಬಿದ್ದು ಮುಕ್ಕಾದ ಭಾಗವನ್ನೂ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹಂಪೆಯ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ನಿವೇಶನಕ್ಕೆ ಮಾರು ಹೋದ ಜನ, ಯಾವನೋ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಂದು ಚೀಲದ ತುಂಬ ಕಾಳನ್ನು ತುಂಬಿಕೊಂಡು ಒಂದೊಂದು ಲಿಂಗದ ಮೇಲೆ ಇಡುತ್ತಾ ಹೋದರೂ, ಕೊನೆಗೆ ಒಂದು ಲಿಂಗದ ಮೇಲಿಡಲು ಒಂದು ಕಾಳು ಸಾಲದೆ ಬಂದಿತೆಂಬ ಕತೆ ಇದೆ. ಎಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ದೇವಾಲಯಗಳೇ ಇರುವ ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ಉಚ್ಚೆ ಹೊಯ್ಯಲು ಒಬ್ಬ ಹೆಂಗಸು ಪರಿತಾಪ ಪಟ್ಟ ತಮಾಷೆ ಕತೆಯೂ ಉಂಟು. ಹಂಪೆಯ ವೈಶಾಲ್ಯ, ಮಹತ್ವಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಜಾನಪದರು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಿರುವ ವಿಸ್ಮಯ ಇದು.

ದೈವಗಳನ್ನು ಮನುಷ್ಯರನ್ನಾಗಿ ಕಂಡಿರುವ ಹಲವು ಕತೆಗಳು ಉಂಟು. ನಂಜನ ಗೂಡಿನ ನಂಜುಂಡೇಶ್ವರ ದೇವೀರಮ್ಮನ ಕತೆಗಳು, ಬೇಲೂರಿನ ಚನ್ನಕೇಶವ ರಾತ್ರಿ ಸಂಚರಿಸಲು ದೇವಾಲಯದ ಪ್ರವೇಶದ್ವಾರದಲ್ಲಿ ದೊಡ್ಡ ಪಾದರಕ್ಷೆಗಳನ್ನಿಟ್ಟಿರುವುದು ಇತ್ಯಾದಿಗಳೂ ಪುರಾವಸ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಭಾಗಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಹಿಂದಿನ ಕೆರೆ, ಕೋಟೆಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಅವುಗಳಿಗಾಗಿ ನಡೆದ ನರಬಲಿಗಳ ಕತೆಗಳು ಬಹುವಾಗಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿವೆ. ಅಂತಹ ನರಬಲಿಗೆ ತಾವೇ ಸ್ವ-ಇಚ್ಛೆಯಿಂದ ಒಪ್ಪಿಸಿ ಕೊಂಡವರನ್ನು ವಸ್ತುವಾಗಿ ಉಳ್ಳ ಕತೆಗಳೂ ಜಾನಪದ ಕಥನಗೀತೆಗಳೂ ಉಂಟು. (ಉದಾ : "ಕೆರೆಗೆ ಹಾರ") ಹಾಗೆಯೇ, ರಾಜಧಾನಿಗಳನ್ನೂ ಪಟ್ಟಣ ಗಳನ್ನೂ ಕಟ್ಟಲು ಒದಗಿ ಬಂದ ಪ್ರಚೋದನೆಗಳೂ (ಉದಾ : ಮೊಲವು ಬೇಟೆ ನಾಯಿಯನ್ನೇ ಎದುರಿಸಿದ್ದರಿಂದ ಅದು ಗಂಡುಭೂಮಿ ಎಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಿ ಪಟ್ಟಣ ಕಟ್ಟಿದ್ದು) ಪುರಾವಸ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಭಾಗಗಳೇ.

ಪುರಾವಸ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರದ ಇನ್ನೊಂದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಮುಖವೆಂದರೆ "ಸ್ಥಲ ಪುರಾಣ" ಅಥವಾ "ಸ್ಥಲಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ"ಗಳು. ಪ್ರತಿಯೊಂದು ಮುಖ್ಯ ದೇವಾಲ ಯಕ್ಕೂ ಪುಣ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೂ ಅದರದೇ ಸ್ಥಲಪುರಾಣವುಂಟು. ಈ ಸ್ಥಲಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಹಲವು ಅಚ್ಚಾಗಿಯೂ ಇವೆ. ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಈ ಸ್ಥಲಪುರಾಣಗಳನ್ನು ನಾವು ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂದು ಭಾವಿಸಬಹುದೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಇದ್ದೇ ಇದೆಯಾದರೂ, ಸ್ಥಲಪುರಾಣದ ಕತೆಗಳು ಒಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚೀನತೆಯನ್ನೂ ಮಹಿಮೆ ಯನ್ನೂ ತಂದು ಕೊಟ್ಟು ಆ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳು ಜನರ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಪಡೆಯು ವಂತೆ ಮಾಡಿರುವಲ್ಲಿ ವಹಿಸಿರುವ ಪಾತ್ರವನ್ನು ಉದಾಸೀನ ಮಾಡುವಂತಿಲ್ಲ. ಆ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ತೀರ್ಥಗಳು, ದೈವಗಳು, ಅವುಗಳ ಮಹಿಮೆ, ಇವುಗಳನ್ನು

ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಸ್ಥಲಪುರಾಣಗಳು ಬಣ್ಣಿಸುತ್ತವೆ. ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಪೌರಾಣಿಕ ಕತೆಗಳೇ ವಿಜೃಂಭಿಸಿದರೂ, ಕೆಲವೊಮ್ಮೆ ಸ್ಥಲಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳ ನಿಜವಾದ ಇತಿಹಾಸವೂ ಅಂತರ್ಗತವಾಗಿರುವುದು ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಸಂಗತಿ. ಮಂಗಳೂರಿನ ಕದ್ರಿ ಗುಡ್ಡದ ಮಂಜುನಾಥ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ "ಕದಲೀ ಮಂಜುನಾಥ ಮಾಹಾತ್ಮ್ಯ" ಎಂಬ ಕೃತಿಯು ಆ ಪ್ರದೇಶವು ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಬೌದ್ಧ ಕೇಂದ್ರ ವಾಗಿದ್ದುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಆದಿಚುಂಚನಗಿರಿ ಕ್ಷೇತ್ರದ ಸ್ಥಲಪುರಾಣವು ಅದು ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ನಾಥ ಪಂಥೀಯರ ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ (ಈಗ ಅಲ್ಲಿಯ ಮಠವು ಸಂಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಒಕ್ಕಲಿಗರ ಹಿಡಿತದಲ್ಲಿದೆ.)

ಈಗಾಗಲೇ ಒಂದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಸಲ ಒತ್ತಿ ಹೇಳಿರುವಂತೆ, ಮನುಷ್ಯ ತನ್ನ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಷೆ, ಪುರಾಣ, ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರ, ಆಚರಣೆ-ನಂಬಿಕೆಗಳು, ಶಾಸನ, ಪ್ರಾಚೀನ ಅವಶೇಷಗಳು ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಸಾಧನಗಳ ಮೂಲಕ ಚರಿತ್ರೆಯ ನೆನಪು ಉಳಿವಂತೆ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಒಂದು ಪ್ರಮುಖ ಶಾಖೆಯಾಗಿ ಪುರಾವಸ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರವು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಇತಿಹಾಸದ ಪುನಾರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಹೊಸ ಸಾಮಗ್ರಿಯನ್ನು ಒದಗಿಸದಿದ್ದರೂ ಈಗ ತಿಳಿದಿರುವ ಎಷ್ಟೋ ಸಂಗತಿಗಳಿಗೆ ಸಮರ್ಥನೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಜಾನಪದರ ಮನಸ್ಸನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಪುರಾವಸ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರವು ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಧನವೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವೇ ಇಲ್ಲ.

ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದಲ್ಲಿ ಪುರಾವಸ್ತು ಶಾಸ್ತ್ರದ ರೂಪರೇಷೆಗಳನ್ನು ಸಾಮಗ್ರಿ-ವ್ಯಾಖ್ಯಾನದ ಮಾದರಿಗಳನ್ನು ಸಂಕ್ಷಿಪ್ತವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಮಗ್ರಿ ಸಂಗ್ರಹ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳು ನಡೆದು ಜಾನಪದಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೂ ಪುರಾತತ್ವ ಶೋಧ, ಶಾಸನವಿಜ್ಞಾನಗಳಿಗೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಕೊಡು-ಕೊಳೆ ನಡೆಯುವಂತಹ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಡೆಯುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ.

''ಮಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರ''-''ಮಹೇಶ್ವರಿ ಉಪದ್ರ'' ಎಂದರೇನು ?

ಅರ್ಜುನನು ರಥವನ್ನೇರಿ ಬಂದುದು ಕೌರವ ಸೇನೆಗೆ ಭಯಜ್ವರವೂ 'ಮಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರ'ವೂ ಬಂದಂತೆ ಇದ್ದಿತು ಎಂದು ಪಂಪನು ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ ("ಆಗಳ್ ಕುರು ಧ್ವಜನಿಗೆ ಭಯಜ್ವರಮುಂ ಮಹೇಶ್ವರಜ್ವರಮುಂ ಬರೆ ಬರ್ಪುದು ". ಪಂಪ ಭಾರತ. XI : 146, ವ). ಇದಕ್ಕೆ ಡಾ. ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ಅರ್ಥೈಸುವಾಗ, "ಮಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರ" ಎಂದರೆ ಶಿವನ ಹಣೆಗಣ್ಣಿನಿಂದ ಉತ್ಪನ್ನವಾದ ಜ್ವರ ಎಂದು ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದ್ದಾರೆಯೇ ಹೊರತು (ಪಂಪಭಾರತ ದೀಪಿಕೆ, ಪು. 431) ಅದು ಯಾವ ಜ್ವರ ಎಂದು ಹೇಳಿಲ್ಲ. ಹರಿಹರನ "ನಂಬಿಯಣ್ಣನ ರಗಳೆ"ಯಲ್ಲಿ (ಸಂ. ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ. ಮೈಸೂರು, 1946, ಪು. 142) ತನ್ನಿಂದ ನಂಬಿಯಣ್ಣನು ಅಗಲಿ ದೂರ ಹೋದುದನ್ನೇ ತೀವ್ರವಾಗಿ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡ ಪರವೆಯು ತೀರ ಬೇಸರದಿಂದಿರುವಾಗ, ಶಿವನೇ ಕಳುಹಿಸಿದ "ಮಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರ"ವು ಆವಳನ್ನು ತಾಗಿತು ಎಂಬ ವರ್ಣನೆ ಇದೆ. ಆ ಜ್ವರದ ಮಿತಿಮೀರಿದ ತಾಪದಿಂದ ಆವಳು ಏಳುತ್ತ ಬೀಳುತ್ತ ಬಹು ನೋವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದಳಂತೆ ("ಕೈಮಿಕ್ಕ ತಾಪದಿಂದೇಳುತುಂ ಬೀಳುತುಂ") , ಮತ್ತು ಆ ತಾಪವನ್ನು ಸಹಿಸಲಾರದೆ ಪ್ರಾಣವನ್ನೇ ನೀಗಿದಳಂತೆ. ಈ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, ಮಿತಿಮೀರಿದ ಜ್ವರವು ಮಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರದ ಲಕ್ಷಣವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈ ಜ್ವರದ ಎರಡು ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಎರಡು ವೈದ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತವೆ. (ಈ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ನಿಘಂಟು ವಿಭಾಗದಿಂದ ಪಡೆದಿದ್ದೇನೆ) ಸಕಲ ವೈದ್ಯ ಸಂಹಿತ ಸಾರಾರ್ಣವದಲ್ಲಿ (ಪು. 113) "ವಿಷ್ಣು ಕ್ರಾಂತಿ ಸಮೂಲ ಕೊತ್ತುಂಬರಿ.... ಸಕ್ಕರೆ ಪ್ರತಿಪಾಕವನಿಕ್ಕಿ ಕೊಡಲು ಮಾಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರವು ಬಿಡುವುದು" ಎಂದಿದೆ. ಮದ್ರಾಸಿನಿಂದ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ (1950) "ವಿವಿಧ ವೈದ್ಯವಿಷಯಗಳು" ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿಯೂ (ಇದು ಪ್ರಾಚೀನ ವೈದ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಂಗ್ರಹ) ಮಾಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರದ ವಿಷಯವಿದೆ-(ಪು. 27) "ರಸ 3 ತಾಮ್ರ ಭಸ್ಮ 3 ಗಂಧಕ 6 ಇವಂ ಕೂಡಿ ಶುಷ್ಕಮರ್ದನೆಯ ಮಾಡಿ ಭದ್ರಮುಸ್ತೆ ಕಷಾಯ, ದಾಳಿಂಬದ ಹಣ್ಣಿನ ರಸ, ಕೇದಗೆ ಮೊಲೆ ರಸ, ಸಹಾದೇವಿ ರಸ, ಬಿಳಿಗರುಕೆಯ ರಸ, ಲೋಳಿಸರದ ರಸ, ಪರ್ಪಾಟಕದ ರಸ, ನೆಲಬೇವಿನ ರಸ, ಆಷಾಢೀರಸ ಇವುಗಳಿಂದ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಒಂದೊಂದು ಭಾವನೆಯಂ ಕೊಟ್ಟು ಕಟುಕ ರೋಹಿಣಿ ಅಮರದವಳ್ಳಿ ಸಕ್ಕರೆ ನೆಲಗುಳ್ಳದ ಬೇರು ಪರ್ಪಾಟಕ ರಾಮುಚದ ಚೂರ್ಣ ಅಮ್ರುಗಂಟಿಯ ಹಾಲು

ಶ್ರೀಗಂಧ ಸುಗಂಧಿಯ ಬೇರು ಇವಂ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ಒಂದು ತೂಕ ಇವಂ ಸಮಾನಲ ಔಷಧವಂ ಮಾಡಿ ಚಣಕ ಪ್ರಮಾಣ ಗುಳಿಗೆಯಂ ಮಾಡಿ ಛಾಯಾಶುಷ್ಕಂಗೈದು ಕಾದಾರಿದ ನೀರು ಸಕ್ಕರೆ ಸಹ ಕೊಡಲು ಸಕಲಕ್ಷಯವ್ಯಾಧಿ, ಮಹೇಶ್ವರ ವ್ಯಾಧಿ, ಮಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರ ಹರ". "ಮಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರ" ಎಂಬ ಮಾತು ಹತ್ತು ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲಲ್ಲದೆ, ತೀರ ಈಚೆಗೆ, ಎಂದರೆ 17–18ನೇ ಶತಮಾನಗಳಲ್ಲೂ ಜೀವಂತವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ವೈದ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳ ಉಲ್ಲೇಖಗಳೇ ಸಾಕ್ಷಿ. "ಮಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರ"ವು ಇಂದಿನ ವಿಷಮಶೀತಜ್ವರವಾಗಿರಬಹುದು–ಬಲ್ಲವರು ಹೇಳಬೇಕು. (ಇದು ಸರಿಯಿರಬಹುದೆಂದು ಬೆಂಗಳೂರು ಆಯುರ್ವೇದ ಕಾಲೇಜಿನ ಪ್ರಿನ್ಸಿಪಾಲರಿಂದ ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಈ ಜ್ವರವು ದಾಕ್ಷಾಯಣಿ ಅಗ್ನಿ ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಿದಾಗ ತೆರೆದ ಶಿವನ ಹಣೆಗಣ್ಣಿನಿಂದ ಹುಟ್ಟಿತಂತೆ).

"ಮಹೇಶ್ವರ ಜ್ವರ" ಎಂಬ ರೋಗದಂತೆಯೇ "ಮಹೇಶ್ವರ ವ್ಯಾಧಿ" ಎಂಬ ಬೇರೊಂದು ರೋಗವೂ ಉಂಟೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು "ವಿವಿಧ ವೈದ್ಯ ವಿಷಯಗಳು" ಕೃತಿಯಲ್ಲಿನ ಮೇಲಿನ ಉದ್ಧರಣೆಯು ತಿಳಿಸಿಕೊಡುತ್ತದೆ. "ವ್ಯಾಧಿ"ಯು ತೀವ್ರ ರೋಗವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ. ಮಂಡ್ಯ ಜಿಲ್ಲೆ ಪಾಂಡವಪುರ ತಾಲೂಕಿನ ಕನ್ನಂಬಾಡಿ ಗ್ರಾಮದ ಶಾಸನವೊಂದು "ಮಹೇಶ್ವರಿ ಉಪದ್ರ"ವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ–"ಶೀಮೆಗಳಿಗೆ ಮಹೇಶ್ವರಿ ವುಪದ್ರದಿಂದ ವಾಂತಿ ಭ್ರಾಂತಿಯಾಗಿ ಜನರು ಮೃತವಾಗುತ್ತಯಿದ್ದಲ್ಲು...." ಎಂಬ ಮಾತು ಅಲ್ಲಿದೆ (ಎಪಿಗ್ರಾಫಿಯ ಕರ್ನಾಟಿಕ, VI. ಮೈಸೂರು ಆವೃತ್ತಿ, ಪಾಂಡವಪುರ, 23, ಕ್ರಿ.ಶ. 1818)[1]. ಮಹೇಶ್ವರಿ ಉಪದ್ರವದಿಂದ ಬಹು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಜನರು ವಾಂತಿ ಭೇದಿಗಳಿಂದ ಸತ್ತರೆಂದೂ, ಆಗ ಕಣ್ವಪುರಿ ಕ್ಷೇತ್ರವೆಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಕನ್ನಂಬಾಡಿಯ 'ನಾಲ್ಕನೇ ವರ್ಣ'ದ (ಶೂದ್ರ) ಗಂಗಡಿಕಾರರ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿದ ಬೋರೇಗೌಡ ಮತ್ತು ತಿಮ್ಮಮ್ಮನ ಮಗಳೂ ಕನ್ನಿಕೆಯೂ ಆಗಿದ್ದ ನಂಜಮ್ಮನ ಮೇಲೆ ಕೊಲ್ಲಾಪುರದ ಲಕ್ಷ್ಮಿಯೂ ಉಜ್ಜನಿಯ ಮಹಾಕಾಳಿ ಅಮ್ಮನೂ ಬಂದು, ಆ ಮೂಲಕ 'ರೋಗಾದಿ ಉಪದ್ರ'ಗಳು ನಿವಾರಣೆಯಾದುವೆಂದೂ, ಎಲ್ಲರೂ ಸೇರಿ ಕನ್ನಂಬಾಡಿಯಲ್ಲಿ ದೇವಾಲಯ ಕಟ್ಟಿಸಿದರೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿದೆ. "ಅವತಾರಭೇದವಾಗಿ ಭೂತಗಣಕ್ಕೆ ಅಧಿಷ್ಠಾನ ದೇವತೆಯಾದ ಮಹಾಕಾಳಿ ಅಮ್ಮನವರು ಮಹಾಲಕ್ಷ್ಮೀದೇವಿ ಅಮ್ಮನವರು ಸರಸ್ವತಿ ಅಮ್ಮನವರು ಪರಿವಾರ ಸಮೇತವಾಗಿ"–ಹೀಗೆ ಕಾಳಿ ಲಕ್ಷ್ಮಿ ಸರಸ್ವತಿ ಮೂವರನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ

---

1 19ನೇ ಶ. ದಲ್ಲಿ ಎಸ್. ಆರೋಗ್ಯಂ ಪಿಳ್ಳೆ ಬರೆದ "ಮಹೇಶ್ವರೀ ಉಪದ್ರವ ನಿವಾರಕ ಬೋಧಿನಿ" ಎಂಬ ಪುಟ್ಟ ಪುಸ್ತಕ ಉಂಟು. (ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ : ಕರ್ನಾಟಕ ಕವಿ ಚರಿತೆಯ ಅನುಕ್ತ ಕೃತಿಸೂಚಿ. 1967. ಮೈಸೂರು, ಪುಟ. 49) ಇದನ್ನು ನಾನು ನೋಡಿಲ್ಲ.

ಪ್ರತಿಷ್ಠಾಪಿಸಲಾಯ್ತು. ಈ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಉತ್ಪಾತರೋಗವೆಂದು ಕರೆದಿರುವ "ಮಹೇಶ್ವರಿ ಉಪದ್ರ"ದಿಂದ ಜನರು ವಾಂತಿ ಭೇದಿಯಿಂದ ಸಾಯುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ನೋಡಿದರೆ, "ಮಹೇಶ್ವರಿ ಉಪದ್ರ"ವು ಕಾಲರಾ ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ಸೂಚಿತ ವಾಗುತ್ತದೆ. "ಮಹೇಶ್ವರ ವ್ಯಾಧಿ"ಯೂ "ಮಹೇಶ್ವರಿ ಉಪದ್ರ"ವೂ ಒಂದೆಯೋ ಬೇರೆಯೋ ತಿಳಿಯದು-ಬಹುಶಃ ಒಂದೇ ಇರಬೇಕು.

ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಮಹೇಶ್ವರಮ್ಮನ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಗುಡಿಗಳಿವೆ. ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಚಾಮರಾಜ ಪೇಟೆಯ ಪಂಪಮಹಾಕವಿ ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ (ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿಗೆ ಸಮೀಪ) ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಮಹೇಶ್ವರಮ್ಮನವರ ದೇವಾಲಯವಿದೆ. ಮಹೇಶ್ವರಮ್ಮ ಒಬ್ಬ ಜಾನಪದ ದೇವತೆಯಾಗಿ ಯಾವುದೋ ರೋಗಕ್ಕೆ ಅಧಿಪತಿ-ಮಾರಮ್ಮನು ಸಿಡುಬಿಗೆ ಇದ್ದಂತೆ. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಈಗ ಎಲ್ಲ ಕಾಯಿಲೆ, ತೊಂದರೆ ಗಳಿಗೂ ಜನ ನಡೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಾಲರಾಕ್ಕೆ ಎಂದೇನೂ ಇಲ್ಲ. ದೆವ್ವ ಹಿಡಿದವರನ್ನು ಬಿಡಿಸುವ ಜಾಗವೂ ಅದು. ಅಲ್ಲಿನ ಹಾಸುಗಲ್ಲುಗಳ ಮೇಲೆ ನೂರಾರು ದೆವ್ವಗಳನ್ನು ಕೆತ್ತಿ ಅಲ್ಲೇ ದಿಗ್ಬಂಧನ ಮಾಡಿರುವುದನ್ನು ಕಾಣಬಹುದು. ಉಳಿದಂತೆ ಯಾವುದೇ ವಿಶೇಷ ಮಾಹಿತಿಯೂ ಅಲ್ಲಿನ ಅರ್ಚಕರಿಂದ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ. ಮಹೇಶ್ವರಮ್ಮನು ಕಾಲರಾ ರೋಗದ ಅಧಿದೇವತೆಯಿರುವಂತಿದೆ ; ಕೋಪ ಬಂದರೆ ಅದನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಬಲ್ಲಳು, ಪ್ರಸನ್ನಳಾದರೆ ನಿವಾರಿಸಬಲ್ಲಳು.

ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ, ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಬಳ್ಳಾರಿಜಿಲ್ಲೆ ಗಳಲ್ಲಿ ವೀರಶೈವರು "ಮಹೇಶ್ವರನ ಜಾತ್ರೆ" ಎಂಬ ಒಂದು ಹಬ್ಬವನ್ನು ಮಾಡು ತ್ತಾರೆ. ಅದು ನಡೆಯುವುದು ಊರ ಹೊರಗೆ-ತೋಪು ತೋಟಗಳಲ್ಲಿ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಸ್ತ್ರೀಯರು ಬರುವಂತಿಲ್ಲ. ಆ ಜಾತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಖಾರದ ಊಟ ಸಂಪೂರ್ಣ ವರ್ಜ್ಯ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಕಿಚಡಿ, ಹಾಲು, ಬೆಲ್ಲ, ಬಾಳೆಯ ಹಣ್ಣುಗಳ ಸಮಾರಾಧನೆ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹ ನಡೆಯ ಬೇಕಾಗಿದೆ. ಈ ಜಾತ್ರೆಯು ಮೂಲತಃ ಧಾರ್ಮಿಕ ಉದ್ದೇಶದ್ದೋ ; ಅಥವಾ ಊರಿಗೆ ಸಾಂಕ್ರಾಮಿಕ ರೋಗ ಬಂದಾಗ ಅದರ ನಿವಾರಣಾರ್ಥವಾಗಿ, ದೆವ್ವದ ಕೋಪದ ಶಮನಾರ್ಥವಾಗಿ ಮಾಡುವ ಆರಾಧನೆಯದ್ದೋ ತಿಳಿಯದು. ಈ ವಿಷಯದಲ್ಲಿ ನಾನು ಯಾವುದೇ ಊಹೆಯನ್ನೂ ಮಾಡಲು ಬಯಸುವುದಿಲ್ಲ. ಕೇವಲ ಕುತೂಹಲಕ್ಕಾಗಿ, ಒಂದು ಮಾಹಿತಿಯ ತುಣುಕಿಗಾಗಿ 'ಮಹೇಶ್ವರ ಜಾತ್ರೆ'ಯ ವಿಷಯವನ್ನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಬಾದುಬ್ಬೆ-ಬಾದುಮಯ್ಯ-ಬನಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ-ಲಜ್ಜಾಗೌರಿ

ಬಾದುಬ್ಬೆ

"ಬಾದುಬ್ಬೆ" ಎಂಬ ಗ್ರಾಮದೇವತೆಯನ್ನು ಕುರಿತಾದ ಚರ್ಚೆಗಳಲ್ಲಿ ಭಾಗ ವಹಿಸಿದ್ದ ನಾನು ಹಿಂದೆಯೇ ಆ ದೇವತೆಯು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಬನದಬ್ಬೆ ಅಥವಾ ಬನಶಂಕರಿಯೇ ಸರಿ ಎಂದು ಸಾಧಾರವಾಗಿ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ.[1] ಆ ಚರ್ಚೆ ಆಮೇಲೆ ಮುಂದುವರಿದಿರುವುದಾಗಲಿ, ನನ್ನ ಅಭಿಪ್ರಾಯವನ್ನು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವಂತಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಲಿ ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಈ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಆ ಚರ್ಚೆಯನ್ನು ವಿಸ್ತರಿಸುವ ಮುನ್ನ "ಬಾದುಬ್ಬೆ"ಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಮತ್ತು ಇನ್ನೂ ಈ ಮುಂಚೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಾಗಿರದ ಕೆಲವು ಹೆಚ್ಚಿನ ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ನೀಡಲು ಬಯಸುತ್ತೇನೆ.

1) "ಬಾದಮ್ಮ" ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೆಸರು ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ[2].
2) "ಭಳಾರಿ ಚೋದುಂಬೆ"[3] ಬಹುಶಃ "ಬಳಾರಿ ಬಾದುಂಬೆ"ಯೇ ಆಗಿರಬೇಕು.
3) "ಬಾದುಬ್ಬೆಯ ಪರ್ವ"ದ ಹೆಸರು ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ[4].
4) "ಬಾ[ದು]ವೆ"ಯ ಹೆಸರು ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ.[5]
5) "ಬಾದುಮಯ್ಯ" ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೆಸರು ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ[6].
6) "ಬಾದುಂಬೆ" ಎಂಬ ರೂಪ ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ[7].

---

1 ಎಂ. ಚಿದಾನಂದಮೂರ್ತಿ : '"ಅಮ್ಮ", "ಅಬ್ಬೆ", "ಅಲ್ಲಮ", "ಬಾದುಬ್ಬೆ".' ಸಂಶೋಧನ ತರಂಗ. ಮೈಸೂರು. 1966, ಪು. 134-140.

2 South Indian Inscriptions, IX· I. No. 59.

3 ಅದೇ. ಪುಟ 327

4 Kannada Inscriptions of Andhra Pradesh, p. 86

5 South Indian Inscriptions, XV.P. 98.

6 ಅದೇ. ಪುಟ 407

7 EC. VII. P. 235 (ರೈಸ್ ಆವೃತ್ತಿ)

7) "ಬಾದುಂಬೆ" ದೇವತೆ ಹೆಸರಿನ ಒಂದು ಕೆರೆಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಮತ್ತು ಅವಳ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟ ಒಂದು ಗದ್ದೆಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಎರಡು ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿವೆ.[8]

8) "ಬಾದುಬ್ಬೆ" ಹೆಸರು ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿದೆ[9].

9) ಈ ಎಲ್ಲಕ್ಕಿಂತ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ "ಬಾದುಬ್ಬೆ"ಯ ಎರಡು ವಿಗ್ರಹಗಳು ದೊರಕಿರುವುದು. ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲಾ ಕಲಘಟಗಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಕಂದಲಿ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿದೆ ಅಲ್ಲಿಯ ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1050ರ ಒಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿದೆ.

"ಎಡಹಳ್ಳಿ ಗಾಲಯ್ಯ [ನಣು]ಗ ಮಾರಯ್ಯ ಮಾಡಿಸಿದಂ ಕನ್ನಲೆಯಲು ಬಾದುಬ್ಬೆಯಂ."

ಈ ಶಾಸನದ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿ ಬಾದುಬ್ಬೆಯ ಪ್ರತಿಮೆಯಿರುವ ಸಂಗತಿ ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ[10] ಅದರ ಚಿತ್ರವಿನ್ನೂ ಎಲ್ಲೂ ಪ್ರಕಟವಾಗದಿರುವುದು ನಮ್ಮ ದುರದೃಷ್ಟ. ಆದರೆ ಅದೇ ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹಾನಗಲ್ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ಬಾಳೂರ ಗ್ರಾಮದ ಬಾದುಬ್ಬೆ ವಿಗ್ರಹದ ದೇವ ಪೀಠದ ಮೇಲೆ ಈ ಶಾಸನವಿದೆ.—

"ಬರ್ಮಗಾವುಂಡ ಬಾ[ದುಂ]ಬೆಯ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಯು ಮಾಡಿಸಿದ".–ಈ ದೇವತಾ ವಿಗ್ರಹದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಡಾ. ಗುರವ್ ಪ್ರಕಟಿಸಿದ್ದಾರೆ[11]. ಪದ್ಮಾಸನದಲ್ಲಿ ಕುಳಿತ ಚತುರ್ಬಾಹುಯುಕ್ತಳಾದ ಈ ದೇವತೆಗೆ ಆಚೆ ಈಚೆ ನಿಂತ ಆನೆಗಳು ತಮ್ಮ ಸೊಂಡಿಲುಗಳಲ್ಲಿ ಕುಂಭಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದು ಅಭಿಷೇಕ ಮಾಡುತ್ತಿವೆ. ಇದು "ಗಜ ಲಕ್ಷ್ಮಿ"ಯೆಂದೂ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಗಡಿ ಬಳಿ "ಸೀಮೆ ಲಕ್ಕವ್ವ"ನ ಪ್ರತಿಷ್ಠೆಮಾಡುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದ್ದು, ಬಾದುಬ್ಬೆಯೂ "ಸೀಮೆಲಕ್ಕವ್ವ" (ಲಕ್ಕವ್ವ—ಲಕ್ಷ್ಮಿ) ಇರಬಹುದೇ ಎಂದೂ ಡಾ. ಗುರವ್ ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ.

ಬಾದುಮಯ್ಯ:

"ಬಾದುಮಯ್ಯ" ಎಂಬ ಪುರುಷ ಗ್ರಾಮ್ಯದೇವತೆಯ ಹೆಸರು ನನಗೆ ತಿಳಿದ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಎರಡು ಕಡೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ಹರಿಹರ ಕವಿಯ "ಶಂಕರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ ರಗಳೆ"ಯಲ್ಲಿ "ಬಾದುಮಯ್ಯನಂ ಬಱಸಿಡಿಲ್ ಪೊಡೆದಂತಾಗಿ ನೃಸಿಂಹ ಪ್ರತಿಮೆ

---

8 Karnataka Inscriptions. IV. P. 30 and P. 58

9 ಅದೇ. V.p 43

10 ಆರ್.ಎನ್. ಗುರವ: 'ಬಾದುಬ್ಬೆ'. ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾರತಿ. 6 : 2 ಪು. 132-4

11 ಅದೇ.

ಧರೆಯ ಮೇಲುದಿರೆ."[12] "ಭೈರವೇಶ್ವರ ಕಾವ್ಯದ ಕಥಾಮಣಿ ಸೂತ್ರರತ್ನಾಕರ" ಎಂಬ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ (ಧಾರವಾಡ. ಪು. 204) ಮಾರಿ, ಮಸಣಿ, ಬೀರ, ಮೈಲಾರ, ಉಡಿಸಿಕಾರಿ ಎಂಬ ದೇವತೆಗಳ ಸಾಲಲ್ಲಿ 'ಬಾದುಮಯ್ಯ'ನ ಹೆಸರಿದೆ. "ಬಾದುಮಯ್ಯ"ನ ಹೆಸರನ್ನು ಹೊತ್ತ ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಹೆಸರೊಂದು ಶಾಸನದಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ಹಿಂದೆ ಗಮನಿಸಲಾಗಿದೆ. (South Indian Inscriptions. xv. p. 407) ಯಾರು ಈ ಪುರುಷ ದೇವತೆ ?

ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹಗಳು

'ಬಾದುಮಯ್ಯ' ಎಂಬುದನ್ನು ಬಿಡಿಸಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ "ಬಾದುಮೆ" ಅಥವಾ ಬಾದುಬ್ಬೆ ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಯ ಹೆಸರಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಬನದಬ್ಬೆ ಅಥವಾ ಬನಶಂಕರಿಯೇ ಬಾದುಬ್ಬೆ (ಬಾದುಮೆ) ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲವೆಡೆ ದೊರಕುವ ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹಗಳ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಹೊನ್ನಾಳಿ ತಾಲ್ಲೂಕು ಕುಳಗಟ್ಟೆ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿನ ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹಕ್ಕೆ ಎದೆಯ ಮೇಲೆ ಸ್ತನಗಳೂ ಮುಖದ ಮೇಲೆ ಮೀಸೆಯೂ ಉಂಟು. ಚನ್ನಗಿರಿ ತಾಲೂಕಿನ ಆನವೇರಿ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲೂ ಅಂತಹುದೇ ವಿಗ್ರಹವಿದೆಯೆಂದು ತಿಳಿದು ಬಂದಿದೆ. ಶಿಕಾರಿಪುರ ತಾಲೂಕಿನ ಬಂದಳಿಕೆ ಗ್ರಾಮದ ಬಂದಳಿಕೆ ಅಮ್ಮ ಅಥವಾ ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಎದೆಯ ಮೇಲೆ ಸ್ತನಗಳೂ ಮುಖದ ಮೇಲೆ ಮೀಸೆಯೂ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಬಳೆಗಳೂ ಉಂಟು.[13] ವಿಗ್ರಹದ ಗುಹ್ಯಾಂಗದ ಮುಂದೆ ಸರ್ಪ ಹೆಡೆಯೆತ್ತಿ ನಿಂತಿದೆ. ಸ್ತನ, ಮೀಸೆಗಳೆರಡೂ ಇರುವ ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ದೊರಕಬಹುದು.

ಈ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನು ? ಬನಶಂಕರಿ ಆರಾಧಕರ ಪ್ರಕಾರ, ಅವಳೇ ಆದಿಶಕ್ತಿಯಾದುದರಿಂದ ಮತ್ತು ಅವಳಿಂದ ಈ ಸೃಷ್ಟಿ ನಡೆದಿರುವುದರಿಂದ ಅವಳು ಪುರುಷನೂ ಹೌದು, ಸ್ತ್ರೀಯೂ ಹೌದು. ಇದನ್ನು 1966ರಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿರುವ ನನ್ನ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ (ಅಡಿಟಿಪ್ಪಣಿ 1) ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಬನಶಂಕರಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಗಂಡೂ ಅಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣೂ ಅಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಗಂಡೂ ಹೌದು ಹೆಣ್ಣೂ ಹೌದು. ಈ ವಿರೋಧಗಳನ್ನು ಶಿಲ್ಪದಲ್ಲಿ ತೋರಿಸುವಾಗ ಗಂಡೂ ಅಲ್ಲ, ಹೆಣ್ಣೂ ಅಲ್ಲ

---

12 (ಸಂ :) ಎಸ್.ಎಸ್. ಮಾಳವಾಡ : ಹರಿಹರನ ಮೂರು ರಗಳೆಗಳು.

13 ಬಿ. ಶಿ. ಬಸವನಾಳರು ಸಂಪಾದಿಸಿರುವ "ಪ್ರಭುಲಿಂಗಲೀಲೆ"ಯಲ್ಲಿ (ಧಾರವಾಡ. 1956) ಕೊಟ್ಟಿರುವ 102-3 ಮಧ್ಯದ "ಮಾಯಾದೇವಿ"ಯ ವಿಗ್ರಹ ನೋಡಿ. ಶ್ರೀಮತಿ ರವಿಕಲಾ ಕಾಳಪ್ಪ ಅವರು ನನಗಾಗಿ ಬಂದಳಿಕೆ ಗ್ರಾಮಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ವಿಗ್ರಹದ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ.

ಎಂಬುದನ್ನು ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಅಸಾಧ್ಯ ; ಆದರೆ ಗಂಡೂ ಹೌದು ಹೆಣ್ಣೂ ಹೌದು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳೆರಡರ ಚಿಹ್ನೆಗಳನ್ನು ತೋರಿಸುವುದರ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸುವುದು ಸಾಧ್ಯ. ಶಿಲ್ಪಶಾಸ್ತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಶಿಲ್ಪದ ವಿವರಗಳು ಎಲ್ಲೂ ಬಂದಿಲ್ಲವೆಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ. ಜಾನಪದ ಮಟ್ಟದ ನಂಬಿಕೆಯೊಂದು ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದುದರ ಪರಿಣಾಮವಾಗಿ, ಕೆಲವೆಡೆ ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಗಂಡೂ ಹೌದು ಹೆಣ್ಣೂ ಹೌದು ಎಂಬಂತೆ ಚಿತ್ರಿತವಾಗಿರಬಹುದು. (ಎಲ್ಲ ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹಗಳಲ್ಲೂ ಈ ಲಕ್ಷಣಗಳನ್ನು ಹುಡುಕುವುದು ವ್ಯರ್ಥ.)

ಬಾದುಮೆ–ಬಾದುಮಯ್ಯ

ಈ ಶಿಲ್ಪ ವೈಲಕ್ಷಣ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ "ಬಾದುಮೆಯ ಮದುವೆ" ಎಂಬ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಉಕ್ತಿ ಗಮನಾರ್ಹ. ಬನಶಂಕರಿಯು ಗಂಡೂ ಹೆಣ್ಣೂ ಏಕಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಗಿರುವುದರಿಂದ, ಬಾದುಮೆ ಅಥವಾ ಬನಶಂಕರಿಗೆ ಮದುವೆ ಎಂಬುದು ಹೇಗೆ ಸಾಧ್ಯ ? ಅವಳಿಗೆ ಮದುವೆಯೇ ಇಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸಾರಾಂಶ (ಇದನ್ನು 1966ರ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ–ಅಡಿ ಟಿಪ್ಪಣಿ 1–ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದೇನೆ). ಬನಶಂಕರಿಯ ಮೇಲಿನ ವಿಲಕ್ಷಣ ವಿಗ್ರಹಗಳೂ ಕೂಡ ಬಾದುಬ್ಬೆ (ಮೆ)ಯೂ ಬನಶಂಕರಿಯೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಲ್ಲದೆ, "ಬಾದುಮಯ್ಯ" ಎಂಬ ಪುರುಷ ದೇವತೆಯೂ ಬಾದುಬ್ಬೆ(ಮೆ) ಎಂಬ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಯೂ ಒಂದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತವೆ. ಬಾದುಬ್ಬೆ ಅಥವಾ ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಮೀಸೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದು ಬಾದುಮಯ್ಯ ಎಂಬ ಪುರುಷ ದೇವತೆ ; ಎದೆಯನ್ನು ಗಮನಿಸಿದರೆ ಅದು ಬಾದುಮೆ ಎಂಬ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆ. ಬಾದುಮಯ್ಯ ಎಂಬ ಪುರುಷ ದೇವತೆಯಾಗಲಿ ಬಾದುಬ್ಬೆ ಎಂಬ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಯಾಗಲಿ ಎರಡೂ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೈವಗಳಾಗಿರದೆ ಬನವಬ್ಬೆ ಅಥವಾ ಬನಶಂಕರಿಯೇ ಆಗಿವೆ ಎಂಬ ಊಹೆ ಬಹುಶಃ ನಿಷ್ಫಲವಲ್ಲ. ಮೀಸೆ, ಸ್ತನಗಳೆರಡೂ ಇರುವ ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹಗಳನ್ನು ಜನ ನೋಡಿದಾಗ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೊಂದನ್ನೇ ಲಕ್ಷಿಸಿ ಪುರುಷ ದೇವತೆ, ಅಥವಾ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆ ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರು. ಈ ಊಹೆಯನ್ನು ಕೈ ಬಿಟ್ಟರೆ, "ಬಾದುಮಯ್ಯ" ಎಂಬ ಪುರುಷ ದೇವತೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಬೇರೆ ವಿವರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಈಗ ದೊರಕುವ ಎಲ್ಲಾ ಬನಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹಗಳಲ್ಲೂ ಮೀಸೆ ಇಲ್ಲ ನಿಜ. ಬನಶಂಕರಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಗ್ರಾಮ್ಯ ದೇವತೆಯಾಗಿದ್ದು, ಅದು ಪ್ರಧಾನವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಯೇ ಆದುದರಿಂದ ಆಕೆಯ ವಿಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ಬಹುತೇಕ ಸ್ತ್ರೀ ಚಿಹ್ನೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಉಂಟು. ಬನಶಂಕರಿ ಹೆಣ್ಣೂ ಅಲ್ಲ, ಗಂಡೂ ಅಲ್ಲ, ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿದ ಶಿಲ್ಪಿಗೆ ಸ್ತನದ ಜೊತೆ ಮೀಸೆಯನ್ನೂ ಇಡಬೇಕೆನ್ನಿಸಿರಬೇಕು ;

"ಚಾಮುಮುಂಡ್ಯ" ದೇವತೆ ನಿರ್ಮಾಣವಾದುದು ಬಹುಶಃ ಹೀಗೆ ಹಳ್ಳಿಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ಸ್ತ್ರೀ ದೇವತೆಗಳಿಗೆ ಲೋಹದ ಮೂರ್ತಿ ಇಡುವ ಪದ್ಧತಿಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ನೆನೆಯುವುದು ಮುಖ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ

ಬನಶಂಕರಿ ಆರಾಧಕರು ಎಲ್ಲ ಜಾತಿಗಳಲ್ಲೂ ಉಂಟು. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಚನ್ನಗಿರಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನಲ್ಲಿ ಐದು "ಬನಾಶಂಕರಿ" ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳಿರುವುದನ್ನು ನಾನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದೇನೆ. (ನೀತಿಗೆರೆ, ಚಿಕ್ಕಗಂಗೂರು, ಸೋಮಲಾಪುರ, ಜಕ್ಕಲಿ, ಹಿರೇಮಾದಾಳು). ಪಕ್ಕದ ದಾವಣಗೆರೆ ತಾಲೂಕಿನಲ್ಲಿ, ಕೊಡಗಿನ ಮುಡಕೇರಿಯಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳಿರುವುದು ನನಗೆ ತಿಳಿದಿದ್ದರೂ ಅವನ್ನು ನಾನು ನೋಡಿಲ್ಲ. ನೀತಿಗೆರೆಯ ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಚಾಕಚಕ್ಯತೆಯಿಂದ ಅಲ್ಲಿನ ಜನರ ಮನವನ್ನು ಒಲಿಸಿ ತೆಗೆದು ನೋಡಿದಾಗ ಅದರೊಳಗೆ ಬರಿಯ ಮಣ್ಣು, ಒಂದು ಹಾವಿನ ಲೋಹದ ವಿಗ್ರಹ, ಒಂದೆರಡು ಚಿಕ್ಕ ಲೋಹದ ಕೊಡೆಗಳು ಮಾತ್ರ ಇದ್ದುವು. ಅವನ್ನು ಅಲ್ಲಿನ ವೀರಭದ್ರಸ್ವಾಮಿಯ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದರು. ಬನಾಶಂಕರಿಯ ಮೂಲ ಚಿತ್ತದ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗೆ ಗೆಜ್ಜಲು ಹಿಡಿದಾಗ, ಅದೇ ಗೆಜ್ಜಲು ಸಮೇತ ಅದನ್ನು ಒಂದು ಲೋಹದ ಕರಂಡಕದಲ್ಲಿ ಹಾಕಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದರು. ಯಾರೇ ಆಗಲಿ, ಮುಟ್ಟಲು ತೆರೆದು ನೋಡಲು ಹೆದರುವ ಅಥವಾ ತೆರೆದು ನೋಡಲು ಅಪ್ಪಣೆಯೇ ದೊರಕದ ಆ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ತೆರೆದು ನೋಡಿದಾಗ ಒಳಗಡೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಶೇಷಗಳೇನೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೂ ಆ ಪ್ರಸಂಗ ನನ್ನ ಬದುಕಿನ ಒಂದು ಅಪೂರ್ವ ಅನುಭವವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸಿತು[14].

ನೀತಿಗೆರೆಯ ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯ ವಿಷಯ ತಿಳಿದ ಮೇಲೆ ಅದೇ ಚನ್ನಗಿರಿ ತಾಲ್ಲೂಕಿನ ನಾಲ್ಕು ಊರುಗಳಿಗೆ (ಚಿಕ್ಕಗಂಗೂರು, ಸೋಮಲಾಪುರ, ಜಕ್ಕಲಿ, ಹಿರೇಮಾದಾಳು) ಭೇಟಿಕೊಟ್ಟು ಆ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ತೆರೆಯಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಯಾರೂ ಅದಕ್ಕೆ ಅವಕಾಶಕೊಡುವುದಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ನನ್ನ ಯತ್ನಗಳು ವಿಫಲವಾಗಿವೆ. ಚಿಕ್ಕಗಂಗೂರು, ಸೋಮಲಾಪುರಗಳಲ್ಲಿ ಆ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ, ಹಿರೇಮಾದಾಳಿನಲ್ಲಿ ಒಂದು ವಾಸದ ಮನೆಯನ್ನೇ ಬಿಟ್ಟು ಕೊಟ್ಟು ಅದರಲ್ಲಿ ದೂರದಿಂದಲೇ ಒಬ್ಬ ವಿಧವೆ ಅಜ್ಜಿ ಆ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಅದು

---

14 ಆ ಅನುಭವ "ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ" ಎಂಬ ಲೇಖನವಾಗಿ "ಕಸ್ತೂರಿ" ಮಾಸಪತ್ರಿಕೆಯಲ್ಲಿ (ಏಪ್ರಿಲ್, 1974) ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಮುಡಕೇರಿಯ ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ, ಅದರ ಆಚರಣೆ, ಜಾತ್ರೆ ಉತ್ಸವಗಳ ವಿವರಗಳಿಗೆ–ಶ್ರೀ ಎಸ್. ಜಿ. ಸಿದ್ಧರಾಮಯ್ಯನವರ ಲೇಖನವನ್ನು (ಸಾಧನೆ. 14.2) ನೋಡಿ.

ಇರುವ ಕೊಠಡಿಯ ಹೊರಭಾಗದಿಂದಲೇ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿರಲು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಲಾಗಿದೆ. ಜಕ್ಕಲಿಯಲ್ಲಿ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಭಾಗದಲ್ಲೇ ಇಟ್ಟು ಪೂಜೆ ಮಾಡಲಾಗುತ್ತಿದೆ.

ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೂ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಸುತ್ತಿಡಲಾಗಿದೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಹೆಂಗಸರು ಮುಟ್ಟುವಂತಿಲ್ಲ. ಗಂಡಸರು, ಅದರಲ್ಲೂ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕೆಲವರನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಕೈಮುಟ್ಟಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಯಾರೂ ತೆರೆಯಕೂಡದು ; ತೆರೆದು ಒಳಗಿರುವುದನ್ನು ನೋಡ ಕೂಡದು. ನೋಡಿದರೆ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕೇಡು, ಮನೆಗೆ ಊರಿಗೆ ಕೇಡು. ಈ ಭಂಯ ಎಷ್ಟು ಪ್ರಬಲವಾಗಿದೆಯೆಂದರೆ, ಯಾರೂ ಆ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳನ್ನು ತೆರೆದು ನೋಡುವ ಗೋಜಿಗೇ ಹೋಗಿಲ್ಲ. ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ ಅಥವಾ ವರ್ಷದ ಮಧ್ಯೆ ಯಾರಾದರೂ ಬಯಸಿದರೆ, ಆ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಊರ ಹೊರಕ್ಕೆ ಮೆರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಕೊಂಡೊಯ್ಯ ಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಜ್ಜೆಗೊಂದು ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಒಡೆಯಬೇಕು ಎಂಬುದು ಒಂದು ಕಟ್ಟಳೆ. ಹೆಜ್ಜೆ–ಗೊಂದಲ್ಲದಿದ್ದರೂ, ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ನಿಂತು ಬಹಳ ತೆಂಗಿನಕಾಯಿ ಒಡೆಯುತ್ತಾರೆ. ಊರ ಹೊರಗಡೆ ಜಲಾಶಯದ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ (ಬಾವಿ, ಕೆರೆ ಅಥವಾ ಹೊಳೆ) ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ ಕಂಬಳಿ ಅಥವಾ ಚಾಪೆಗಳಲ್ಲಿ ಸುತ್ತುಗೋಡೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಿ ಅದರ ಮಧ್ಯ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನಿಟ್ಟು ಅದರ ಸುತ್ತ ಪೂಜಾದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಅಣಿಯಾಗಿ ಇಟ್ಟು ಪೂಜಾರಿ ಒಬ್ಬನನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಎಲ್ಲರೂ ಹೊರಬಂದು ಬಿಡಬೇಕು. ಶುಚಿರ್ಭೂತನಾಗಿ ಬಂದಿರುವ ಪೂಜಾರಿ ತನ್ನ ಕಣ್ಣುಗಳನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಕಟ್ಟಿಕೊಂಡು, ಹಾಗೇ ತಡವಿ ತನ್ನ ಮುಂದಿನ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯ ಸುತ್ತಣ ಬಟ್ಟೆಯನ್ನು ಬಿಚ್ಚಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆ ಬಾಗಿಲು ತೆರೆದು ಒಳಗಿನ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಕೈಯಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಬಲಗೈಯಿಂದ ತಡವುತ್ತಲೇ ಎಲ್ಲ ಪೂಜಾ ದ್ರವ್ಯಗಳನ್ನು ಸೋಕಿಸಿ ಪೂಜೆ ಮಾಡಿ, ಗಂಧದ ಕಡ್ಡಿ ಬೆಳಗಿ, ನೈವೇದ್ಯವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಮತ್ತೆ ಹೂವು ಪತ್ರೆ ಭಸ್ಮ ಸಮೇತ ಆ ಬನಾಶಂಕರಿ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಹಾಗೇ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿ, ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ಸುತ್ತಿ, ಆ ಮೇಲೆ ತನ್ನ ಕಣ್ಣಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ಬಟ್ಟೆ ಬಿಚ್ಚುತ್ತಾನೆ. ಅಲ್ಲಿಗೆ ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೂಜೆ ಮುಗಿಯುತ್ತದೆ. ಹರಕೆ ಹೊತ್ತವರು ಯಾರು ಬೇಕಾದರೂ ಯಾವುದೇ ದಿನ ಈ ಪೂಜೆಯನ್ನು ಏರ್ಪಡಿಸ ಬಹುದು. ಉಳಿದ ದಿನಗಳಿಗಿಂತ ಶುಕ್ರವಾರ ಬಹುಶಃ ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಶಸ್ತ. ಬನಾಶಂಕರಿ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಪೂಜಿಸಿರುವವರು ಅದರ ಸ್ಪರ್ಶದ ಅನುಭವದ ಮೇಲೆ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಅದೊಂದು ಲಿಂಗಾಕೃತಿಯ ಶಿಲೆ. ಯಾವುದೇ ಆಕಾರವೂ ಇಲ್ಲ. ಚಿಕ್ಕಗಂಗೂರಿ ನಲ್ಲಿರುವ ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ವರ್ಷಕ್ಕೊಮ್ಮೆ, ದೀಪಾವಳಿ ಬಳಿಕ ಹದಿನೈದು ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ "ಕಿರುದೀವಳಿಗೆ" ದಿನ ತೆರೆದು ಅದರಲ್ಲಿ ಲಿಂಗಾಕೃತಿಯ ಹತ್ತು ಹದಿನೈದು ವಸ್ತುಗಳನ್ನು ಹೊರಗಡೆ ಇಟ್ಟು ಪೂಜಿಸಲಾಗುತ್ತದೆಯೆಂದೂ ಆಗ ಎಲ್ಲರೂ ನೋಡಬಹುದೆಂದೂ ತಿಳಿದುಬರುತ್ತದೆ. ಇದು ಒಂದು ಅಪವಾದ

ಮಾತ್ರ. ಮಡಕೇರಿಯಲ್ಲಿರುವ ಬನಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನೂ ಕೂಡ ತೆರೆದು ನೋಡಲು ಯಾರಿಗೂ ಎಂದೂ ಅವಕಾಶವೇ ಇಲ್ಲ. ಹೆಂಗಸರು ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯನ್ನು ಮುಟ್ಟಕೂಡದು ; ಪೂಜಿಸುವುದಂತೂ ದೂರವೇ ಉಳಿಯಿತು.

ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸ್ತ್ರೀದೇವತೆಗಳ ದೃಷ್ಟಿ ಜನರ ಮೇಲೆ ಬೀಳಬಾರದು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆ ಬಹಳ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿದೆ. ತಮಿಳುನಾಡಿನ ಚಿದಂಬರಂ ಊರಿನ ನಟರಾಜ ದೇವಾಲಯದ ಸಮೀಪ ಅಮ್ಮನ ವಿಗ್ರಹದ ಮುಖವನ್ನು ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬಟ್ಟೆಯಲ್ಲಿ ಮುಚ್ಚಿಬಿಟ್ಟು ಮೇಲೆ ನೆಪಮಾತ್ರಕ್ಕೆ ಲೋಹದ ಕಣ್ಣು, ಮೂಗು, ಬಾಯಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ತಿರುಪತಿಯ ಗಂಗಮ್ಮನ ದೃಷ್ಟಿಯು ಜನರ ಮೇಲೆ ಬೀಳದ ಹಾಗೆ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಸನದ ಹಾಸನಾಂಬಾ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಯಾರಿಗೂ ತೋರಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಒಟ್ಟು ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಬನಾಶಂಕರಿ ಮೂರ್ತಿಯನ್ನು ಯಾರೂ ನೋಡಬಾರದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಅರ್ಥಮಾಡಿ ಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ, ಬನಾಶಂಕರಿಗೆ ಊರೊಳಗೆ ಪೂಜೆ ನಡೆಯಬಾರದೆಂದೂ ಅದನ್ನು ಅರ್ಚಕನೂ ನೋಡಬಾರದೆಂದೂ ನಂಬಿರುವ ರೀತಿ ಅಸಾಧಾರಣವಾದುದು. ಆ ದೇವತೆ ಎಷ್ಟೇ ಉಗ್ರಳಾದರೂ ಅದನ್ನು ಪೂಜಿಸುವವನೂ ಕೂಡ ನೋಡಬಾರದೆಂಬ ಸಂಗತಿ ತೀರಾ ವಿಶಿಷ್ಟವಾದುದು. ಇದನ್ನು ಹೋಲುವ ಇನ್ನೊಂದು ಪದ್ಧತಿ ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿಲ್ಲ. ಬನಶಂಕರಿಯ ಸುಂದರ ಸ್ತ್ರೀ ಮೂರ್ತಿಗಳನ್ನು ಕಟೆದು ನಿಲ್ಲಿಸಿರುವ ದೊಡ್ಡ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಭಯ ನಿಗೂಢತೆಯೂ ಇಲ್ಲದಿರುವಾಗ, ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ದೈವಗಳಂತೆ ಬನಾಶಂಕರಿಯೂ ದರ್ಶನೀಯಳಾಗಿರುವಾಗ, ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯ ಬನಾಶಂಕರಿ ಮೂರ್ತಿಯು (-ಅದನ್ನು "ಮೂರ್ತಿ" ಎಂದು ಕರೆಯುವುದಾದರೆ-) ತನ್ನ ಸುತ್ತ ಭಯಾನಕ ರಹಸ್ಯವನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿರುವುದು ನನಗೆ ಬಹು ದೊಡ್ಡ ರಹಸ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಬನಶಂಕರಿ ಕಾಡಿನ ದೇವತೆ, ಸಸ್ಯಗಳ ದೇವತೆ ; ಬೆಳೆಯ ದೇವತೆಯೂ ಆಗಬಹುದು. ಜೊತೆಗೆ, ಆವಳು ಆದಿಶಕ್ತಿ, ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಗಂಡೂ ಹೆಣ್ಣೂ ಆಗಿ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಜನ್ಮದಾತೆಯಾಗಿರುವವಳು ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. (ಈ ನಂಬಿಕೆ ಈಗಲೂ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿದೆ). ಗಂಡು, ಹೆಣ್ಣು ಬಹಿರಂಗವಾಗಿ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವುದು ಭಾರತೀಯ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ನಿಷಿದ್ಧ. ಸೃಷ್ಟಿ ಮೂಲಳಾದ ಬನಶಂಕರಿಯಲ್ಲಿ ಏಕಕಾಲಕ್ಕೆ ಗಂಡೂ ಹೆಣ್ಣೂ ಒಟ್ಟಿಗೆ ಇರುವುದರಿಂದ ಅವಳನ್ನು ನೋಡಬಾರದೆಂಬ ಜಾನಪದ ನಂಬಿಕೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿರುವಂತಿದೆ. ಇದು ಒಂದು ಸರಳೀಕೃತ ವಿವರಣೆ ಮತ್ತು ಈ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ ಅವಕಾಶವಿದೆ.

ಲಜ್ಜಾ ಗೌರಿ

ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳಲ್ಲಿನ ಮೂರ್ತಿ ಒಂದು ಲಿಂಗದಂತಹ ಆಕಾರ ರಹಿತ ಶಿಲೆ; ಬನಾಶಂಕರಿ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಗಳಲ್ಲಿ ಅಂತಹ ಹತ್ತಾರು ಗುಂಡನೆಯ ಶಿಲೆಗಳಿರಬಹುದು; ಇಲ್ಲಿಯ ವಿಗ್ರಹದಲ್ಲಿ ರಹಸ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಇಡೀ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯ ಸುತ್ತಮುತ್ತ ಹಬ್ಬಿರುವ ನಂಬಿಕೆಯೇ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ರಹಸ್ಯ. ಆದರೆ ಮಧ್ಯ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಲಜ್ಜಾ ಗೌರಿ ಎಂದು ಜನರಿಂದ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವು ಬತ್ತಲೆ ಸ್ತ್ರೀ ವಿಗ್ರಹಗಳು ತಮ್ಮ ವಿಶಿಷ್ಟ ಲಕ್ಷಣಗಳಿಂದಾಗಿ ರಹಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿವೆ. ಬಾದಾಮಿಯ ಪ್ರಾಚ್ಯ ವಸ್ತು ಸಂಗ್ರಹಾಲಯದಲ್ಲಿರುವ ಲಜ್ಜಾ ಗೌರಿ ಹೀಗಿದೆ: ಕುಕ್ಕರುಗಾಲಲ್ಲಿ ಕುಳಿತಿರುವ ಆಕೆಯ ಯೋನಿ ತೆರೆದುಕೊಂಡಿದೆ. ಸ್ತನಗಳು ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಕೊರಳಲ್ಲಿ ಹಾರ, ಎರಡೂ ಕೈಗಳಲ್ಲಿ ಬಳೆ, ತೋಳ ಬಂದಿಗಳಿದ್ದು, ಎರಡೂ ಕೈಗಳಲ್ಲಿ ಕಮಲದ ಮೊಗ್ಗುಗಳನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದಾಳೆ. ಆದರೆ ತಲೆಯ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಅರಳಿದ ಒಂದು ಕಮಲವಿದೆ. ಇಂತಹುದೇ ವಿಗ್ರಹಗಳು ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಬಳ್ಳಿಗಾವೆ, ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸನ್ನತಿ, ಬಿಜಾಪುರ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಹಾಕೂಟ, ಜಾಲಿಹಾಳ, ಸಿದ್ಧನಕಲ್ಲು, ನಾಗರಾಳ್, ಬಿಳಗಿ, ಬೆಳಗಾಂ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಮಜತಿ ಗ್ರಾಮಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕಿವೆ. ಆಂಧ್ರಪ್ರದೇಶದ ನಾಗಾರ್ಜುನ ಕೊಂಡದಲ್ಲೂ ಲಜ್ಜಾ ಗೌರಿ ಮೂರ್ತಿಗಳು ಸಿಕ್ಕಿವೆ. ಇವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಚರ್ಚಿಸಿರುವ ಡಾ.ಅ. ಸುಂದರ ಅವರ[15] ಪ್ರಕಾರ "ಈ ಮೂರ್ತಿಗಳೆಲ್ಲ ತಾಂತ್ರಿಕ ಪಂಥದ ಸಾಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಪಯೋಗಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪೂಜಾ ವಿಗ್ರಹಗಳು".[16] ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಬಹುಪಾಲು ಮೂರ್ತಿಗಳು ಬೆಟ್ಟಗುಡ್ಡಗಳ ಕಣಿವೆ ಪ್ರದೇಶಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕಿರುವುದು ಮೇಲಿನ ಊಹೆಗೆ ಉಪಸ್ತಂಭಕವಾಗಿದೆ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಲಜ್ಜಾ ಗೌರಿಯ ತೆರೆದ ಯೋನಿಯು ಗುದಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿರುವ ಮೂಲಾಧಾರ ಚಕ್ರಕ್ಕೂ, ಮುಖದ ಜಾಗದ ಕಮಲವು ಮೆದುಳು ಜಾಗದ ಸಹಸ್ರ ದಳ ಚಕ್ರಕ್ಕೂ ಸಂಕೇತವಾಗಿವೆ ಮೂಲಾಧಾರ ಚಕ್ರದಲ್ಲಿ ಹುದುಗಿರುವ ಸರ್ಪಾಕಾರದ ಕುಂಡಲಿನೀ ಶಕ್ತಿಯನ್ನು ಎಲ್ಲೂ ತೋರಿಸದಿರುವುದು ಲಜ್ಜಾ ಗೌರಿ ವಿಗ್ರಹವನ್ನು ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿ ಸ್ವೀಕರಿಸಲು ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿದೆ.

ಒಂದು ವೇಳೆ ಅದು ಯೋಗಾಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದು ತಾಂತ್ರಿಕರ ಪೂಜಾ ಮೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಮೂಲತಃ ಇತಿಹಾಸ ಪೂರ್ವದ ಕಾಲ

---

15 'ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಚೀನ ತಾಂತ್ರಿಕ ಮೂರ್ತಿಗಳು'. ಅಧ್ಯಯನ. ಬೆಂಗಳೂರು. 1980. ಪು. 377-96.

16 ಅದೇ. ಪು. 392

ದಲ್ಲಿ ಲಜ್ಜಾ ಗೌರಿಯು ಫಲ ಶಕ್ತಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಜಾನಪದ ಸೃಷ್ಟಿಯಾಗಿರುವಂತಿದೆ. ಎಲ್ಲ ದೇಶಗಳಲ್ಲೂ ಫಲಶಕ್ತಿ ದೇವತೆಯನ್ನು ಹೆಣ್ಣೆಂದೇ ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಲಜ್ಜಾ ಗೌರಿಯ ತೆರೆದ ಯೋನಿಯು ಸಂಭೋಗಕ್ಕೆ ಸಿದ್ಧವಾಗಿರುವ ಹೆಣ್ಣಿನ ಸಂಕೇತ. ಗಂಡೂ ಹೆಣ್ಣೂ ಬೆಳೆಯಿರುವ ಹೊಲದಲ್ಲಿ ಸಂಭೋಗ ಮಾಡಿದರೆ ಅವರ ವೀರ್ಯ ಸ್ಪರ್ಶದಿಂದ ಬೆಳೆ ಸಮೃದ್ಧವಾಗುವುದೆಂದು ಎಲ್ಲೆಡೆ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಲಜ್ಜಾ ಗೌರಿಯ[17] ದೇಹವು ಭೂಮಿಗೆ, ಮಣ್ಣಿಗೆ ಸಂಕೇತವಾಗಿದ್ದರೆ, ಮೇಲಿನ ಕಮಲವು ನೀರಿಗೆ ಅಥವಾ ಮಳೆ ಅಥವಾ ಸೂರ್ಯನಿಗೆ ಸಂಕೇತ.[18] ಇಡೀ ವಿಗ್ರಹ, ಆಕಾಶ-ಭೂಮಿ, ಮಳೆ-ಮಣ್ಣು, ಸೂರ್ಯ-ಭೂಮಿಯರ ಪ್ರತೀಕವಾಗಿದ್ದು, ಒಟ್ಟು ಫಸಲಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೇವತೆ ಎನ್ನುವ ಭಾವನೆಯನ್ನು ತರಿಸುತ್ತದೆ.

ಲಜ್ಜಾ ಗೌರಿಯ ಮೂರ್ತಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಮಳೆಯನ್ನು ಬರಿಸಲು ಕೈಕೊಳ್ಳುವ ಕೆಲವು ಸಂಪ್ರದಾಯಗಳು ಸಹಾಯಕವಾಗಬಹುದು. ತಮಿಳು ನಾಡಲ್ಲಿ ಹುಡುಗಿಯರು ಬೆತ್ತಲೆಯಾಗಿ ದೇವಾಲಯದ ಪ್ರಕಾರದ ಒಳಗೆ ಕುಣಿದರೆ ಮಳೆ ಬರುವುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಉತ್ತರ ಭಾರತದಲ್ಲಿ ರಾತ್ರಿ ಹೊತ್ತು ನಗ್ನ ಹೆಂಗಸು ಹೊಲದಲ್ಲಿ ನೇಗಿಲನ್ನು ಎಳೆದರೆ ಮಳೆ ಬರುವುದೆಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದೆ. ಸುಮಾತ್ರದಲ್ಲಿ ಮಳೆ ಬರಿಸಲು ಅಸ್ತವ್ಯಸ್ತ ವಸ್ತ್ರಗಳನ್ನುಟ್ಟ ಹೆಂಗಸರು ನದಿಗೆ ಹೋಗಿ ನೀರನ್ನು ಎರಚಾಡುತ್ತಾರೆ. ಟ್ರಾನ್ಸಿಲ್ವೇನಿಯ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ (ರುಮೇನಿಯ) ಮಳೆ ಬಾರದೆ ಬರ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಾಗ, ಕೆಲವು ಹುಡುಗಿಯರು ಬತ್ತಲಾಗಿ ಮುದುಕಿಯ ನೇತೃತ್ವದಲ್ಲಿ ಉತ್ತ ನೆಲವನ್ನು ಸಮಮಾಡುವ ನೇಗಿಲು ಹಲಗೆಯನ್ನು ಕದ್ದು ಹೊಲಗಳ ಮೂಲಕ ಹತ್ತಿರದ ಹಳ್ಳಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅದನ್ನು ತೇಲುವಂತೆ ಕಟ್ಟುತ್ತಾರೆ. ಅದರ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಪಂಜು ಹತ್ತಿಸಿ ವಾಪಸಾಗುತ್ತಾರೆ.[19] ತೆರೆದ ಸ್ತನ, ತೆರೆದ ಯೋನಿಗಳ, ಕಮಲಧಾರಿ, ಕಮಲಮುಖಿ "ಲಜ್ಜಾ ಗೌರಿ"ಯು ಮಕ್ಕಳ ಮಳೆ ಬೆಳೆಗಳ ಅಧಿದೈವವಾಗಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ಹೆಚ್ಚಾಗಿವೆ.

(**ಟಿಪ್ಪಣಿ** : ಕೆಲವೆಡೆ ಇರುವ ಜಾನಪದ ನಂಬಿಕೆಗಳ ಪ್ರಕಾರ ಲಜ್ಜಾ ಗೌರಿಯು ಪ್ರಸವ ವೇದನೆಯ ಗರ್ಭಿಣಿಯರ ಅಧಿದೈವವಾಗಿದ್ದು, ಸುಖಪ್ರಸವಕ್ಕೆ ಅವಳ ಪೂಜೆ ಅಗತ್ಯ. ಗರ್ಭಿಣಿ, ಮಳೆಯ ಮೋಡ, ಬೆಳೆಯ ಹೊಲ ಎಲ್ಲವೂ ಒಂದೇ.)

---

17 ಶಿವನ ಇಬ್ಬರು ಪತ್ನಿಯರಾದ ಗಂಗೆ, ಗೌರಿಯರಲ್ಲಿ ಗಂಗೆ ಆಕಾಶದವಳು, ಗೌರಿ ಈ ಭೂಮಿಯವಳು.

18 ಸೂರ್ಯನ ವಿಗ್ರಹಗಳ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಎರಡು ಕಮಲಗಳಿರುತ್ತವೆ.

19 ಇಂತಹ ಪದ್ಧತಿಗಳ ವಿವರಗಳನ್ನು ಫ್ರೇಜರ್ ಅವರ The Golden Bough ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿ ಕಾಣಬಹುದು.

ಒಂದು ಶಬ್ದದ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿಹೋದಾಗ

ಸಂಶೋಧನೆ ಬಹು ನೀರಸವಾದ ಶ್ರಮದಾಯಕ ಕೆಲಸವೆಂದು ಹಲವರ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆ. ಆದರೆ ಅದರತ್ತ ಮನಸ್ಸು ಕೊಟ್ಟಿರುವವರಿಗೆ ಅದರ ಸುಖ ಏನು, ತರುವ ತೃಪ್ತಿ ಎಂತಹುದು ಎಂಬುದು ಗೊತ್ತು. ಅಲ್ಲೂ ನಿರೀಕ್ಷೆ, ಸಮಾಧಾನ, ಉದ್ವೇಗ, ನಿರಾಶೆ ಎಲ್ಲವೂ ಉಂಟು. ನನ್ನ ಗುರುಗಳಾದ ಡಾ|| (ದಿ) ಡಿ. ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು "ಪಾಂಡಿತ್ಯರಸ" ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಟಂಕಿಸಿದ್ದರು. ಪಾಂಡಿತ್ಯವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವುದರಲ್ಲಿ, ಅದರ ಒಂದು ಪ್ರಾಯೋಜನಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾದ ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ ದೊರೆಯುವ ತೃಪ್ತಿ, ಸಂತೋಷ, ಸಮಾಧಾನಗಳೇ ಅವರ ಪ್ರಕಾರ "ಪಾಂಡಿತ್ಯರಸ." ಆ ರಸದ ಅಸ್ತಿತ್ವ, ಸ್ವರೂಪ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಚರ್ಚೆಗೆ ಇದು ಜಾಗವಂತೂ ಅಲ್ಲವೇ ಅಲ್ಲ. ಆದರೆ ನನ್ನ ಸಂಶೋಧನ ಜೀವನದಲ್ಲಿ, ಈಚೆಗೆ ಆದ ಒಂದು ಸಣ್ಣ, ಆದರೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಅನುಭವವೊಂದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಓದುಗರ ಜತೆ ಹಂಚಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದೇನೆ. ಎಷ್ಟೋ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಆಕಸ್ಮಿಕಗಳೂ ಆಗಿರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುವುದು ಒಳ್ಳೆಯದು.

"ನೆಯ್ಯೇಱಿಸು" ಏನು ?

ಈ ಅನುಭವ ಕಥನ ಒಂದು ಉಕ್ತಿಯ ಅಥವಾ ಮಾತಿನ ಬೆನ್ನಟ್ಟಿ ಹೊರಟುದನ್ನು ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಹೊಂದಿದೆ. ಆರೆಂಟು ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದಿನ ಮಾತು. ಬೆಂಗಳೂರು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತಿರುವ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟಿನ ಸಂಪಾದಕೀಯ ಸಮಿತಿಯ ಮುಂದೆ ಒಂದು ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವು ಚರ್ಚೆಗೆ ಬರುವುದರಲ್ಲಿತ್ತು. "ನೆಯ್ಯೇಱಿಸು"—ಈ ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಿಘಂಟು ಕಚೇರಿಯವರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುವ ಅನೇಕ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟು "ಮದುವೆ ಮುಂತಾದ ಶುಭ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಹೂವಿನಿಂದ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಹಚ್ಚು-ತೈಲವನ್ನು ಲೇಪಿಸು" ಎಂಬ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸೂಚಿಸಿದ್ದರು. "ನೆಯ್" ಎಂದರೆ ಜಿಡ್ಡು, ಎಣ್ಣೆ ('ತುಪ್ಪ' ಎಂದೂ ಆಗಬಹುದು). "ಏಱಿಸು" ಎಂದರೆ ಮುಡಿಸು, ಲೇಪಿಸು ಎಂದಾಗಬಹುದು. "ನೆಯ್ಯೇಱಿಸು" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪದಶಃ ಅರ್ಥ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ"ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಹಚ್ಚು" ಎಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು. ತುಪ್ಪವನ್ನು ಯಾರೂ ಲೇಪಿಸಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುವುದಿಲ್ಲ

ತಾನೇ ? ಈಗಲೂ ಮದುವೆ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಮದು ಮಕ್ಕಳಿಗೆ ನೆರವೇರಿಸುವ "ಎಣ್ಣೆ ಶಾಸ್ತ್ರ"ದಲ್ಲಿ ಎಣ್ಣೆ ಹಚ್ಚಿ ಸ್ನಾನ ಮಾಡಿಸುವ ಮೊದಲು ಹೂವಿನಿಂದ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಒತ್ತುತ್ತಾರೆ. ಆ ಕಾರಣ, "ನೆಯ್ಯೇಱಿಸು" ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ನಿಘಂಟು ಕಚೇರಿಯವರು ಕೊಟ್ಟ ಅರ್ಥ ಮೇಲು ನೋಟಕ್ಕೆ ಸಾಧುವೂ ತರ್ಕ ಬದ್ಧವೂ ವಿವಾದಾತೀತವೂ ಆಗಿರುವಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಈಗ ಇರುವ ಎಣ್ಣೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಪದ್ಧತಿಯಂತೂ ಆ ಪದಕ್ಕೆ ಬೇರೊಂದು ಅರ್ಥವಿರಬಹುದೇ ಎಂದು ವಿಚಾರ ಮಾಡಲಿಕ್ಕೂ ಅವಕಾಶ ಕೊಡದೆ ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ ಅರ್ಥವನ್ನೇ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡುಬಿಡಲು ಒತ್ತಾಯಪಡಿಸುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧಕನಾದವನು ಸ್ವಲ್ಪ ಎಚ್ಚರ ತಪ್ಪಿದರೆ ಏನು ಅನಾಹುತವಾಗಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಕ್ಷಿಯಿದೆ. ನೆಯ್ಯೇಱಿಸು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಮೇಲಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲು ಆ ಪದದ ಕಾವ್ಯ ಪ್ರಯೋಗಗಳು ಅಡ್ಡಿ ಉಂಟು ಮಾಡುತ್ತವೆ. ಲೀಲಾವತಿ ಎನ್ನುವ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ "ಅಲರಂಬಿಂದ ಅಬ್ಜಮುಖಿಗೆ ನೆಯ್ಯೇಱಿಸಿದರ್" ಎಂದೂ, ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ "ಕುಮಾರಿಗೆ ಅರ್ಚಿಸಿದ ಶರದೆ ನೆಯ್ಯೇಱಿಸಿದರ್" ಎಂದೂ, ನಂಬಿಯಣ್ಣನ ರಗಳೆ ಎಂಬ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ "ನನೆಯಂಬಿಂ ನೆಯ್ಯೇಱಿಸುವ ರತಿಗೆ" ಎಂದೂ ಇದೆ. ಇನ್ನೂ ಹಲವು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂತಹುದೇ ವರ್ಣನೆಗಳಿವೆ. ಈಗಿನ ಎಣ್ಣೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮಾಡುವ ಸಾಮಾನ್ಯ ಪದ್ಧತಿಯಲ್ಲಿ ಬಾಣವನ್ನು ಬಳಸುವ ರೂಢಿ ಇಲ್ಲ. ಮತ್ತು, ಮೇಲಿನ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಬಾಣದಿಂದಲೋ ಅಥವಾ ಹೂವನ್ನು ತುದಿಗೆ ಚುಚ್ಚಿದ ಬಾಣದಿಂದಲೋ 'ನೆಯ್ಯ'ನ್ನು ಲೇಪಿಸುವುದು ನೆಯ್ಯೇರಿಸುವ ಕ್ರಿಯೆಯ ಭಾಗವಾಗಿರುವುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಚಂದ್ರಪ್ರಭಸಾಂಗತ್ಯದಂತಹ ಕೆಲವು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ನೆಯ್ಯೇರಿಸುವ ಮತ್ತು ಎಣ್ಣೆ ಶಾಸ್ತ್ರ ಮಾಡುವ ಕ್ರಿಯೆಗಳು ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನವಾಗಿಯೇ ವರ್ಣಿತವಾಗಿರುವುದರಿಂದಲೂ "ನೆಯ್ಯೇಱಿಸು" ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಎಣ್ಣೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಅರ್ಥ ಹೇಳುವುದಾಗಲಿ, ಅದು ಎಣ್ಣೆಶಾಸ್ತ್ರದ ರಿಚುಯಲ್ಲೇ ಸರಿ ಎಂದು ವಾದಿಸುವುದಾಗಲಿ ಸರಿ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ. ಅದು ಎಣ್ಣೆ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ರಿಚುಯಲ್ಲೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಸಂದೇಹ ನನ್ನ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಬಂದಿತು.

ಬೆಳಕಿನ ಕಿರಣ

ಹಾಗಿದ್ದಲ್ಲಿ ಆ ರಿಚುಯಲ್ಲು ಯಾವುದು ? ಎಷ್ಟೋ ರಿಚುಯಲ್ಲುಗಳು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ಎಲ್ಲ ಕಡೆಯಲ್ಲಿಯೂ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದ್ದು ಕ್ರಮೇಣ ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿ ತಪ್ಪಿ ಹೋಗಿ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾಗಿ ಕೆಲವು ಭಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ ಅವಶೇಷ ರೂಪವಾಗಿ ಉಳಿದು ಬಂದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುತ್ತವೆ. ನೆಯ್ಯೇಱಿಸು ಅಂತಹ ರಿಚುಯಲ್ಲಿರಬಹುದೆಂಬ ಭೂತ ನನ್ನ ತಲೆಯನ್ನು ಹೊಕ್ಕಿತು. ಆ ಶಬ್ದದ ಅರ್ಥವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಅಥವಾ ಅದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟವಾಗಿ ಯಾವ ರಿಚುಯಲ್ಲನ್ನು ಸೂಚಿಸು

ತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಇರುವ ಒಂದೇ ಒಂದು ಮಾರ್ಗವೆಂದರೆ ಆ ಸಮಸ್ಯೆಯನ್ನು ಹಲವರ ಮುಂದೆ ಹೇಳುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದು, ಸಾಧ್ಯವಾದ ಕಡೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ವಿಚಾರಿಸುತ್ತಾ ಇರುವುದು. ಇಂತಹ ಕಡೆ, ಸಮಸ್ಯೆ ಪರಿಹಾರವಾದರೆ ಅದೊಂದು ಆಕಸ್ಮಿಕ ಅದೃಷ್ಟ! ಬಾಣದಿಂದ ಎಣ್ಣೆ ಹಚ್ಚುವ ಪದ್ಧತಿಯಿರಬಹುದೇ, ಹಾಗೆಂದರೇನು ಇತ್ಯಾದಿಯಾಗಿ ಬೆಂಗಳೂರಿನ ನನ್ನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿ ಮಿತ್ರರೊಬ್ಬರ ಮುಂದೆ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದಾಗ ಅವರು "ಸಾರ್, ನನಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ. ನನ್ನ ಮದುವೆಯಲ್ಲಿ ಬಾಣದಿಂದ ಏನೋ ಹಚ್ಚಿದ್ದು ಜ್ಞಾಪಕವಿದೆ. ನನ್ನ ಹೆಂಡತಿಯನ್ನು ಕೇಳಿ ನಾಳೆ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ" ಎಂದರು. ಪೂರ್ಣವಾಗಿ ಕತ್ತಲಲ್ಲಿದ್ದವನಿಗೆ ಬೆಳಕಾಗುವ ಮೊದಲ ಸೂಚನೆ ಕಾಣಿಸಿತು. ಮಾರನೆಯ ದಿನ ಅವರು ಬಂದವರೇ, "ಹೌದು, ಬಾಣದಿಂದ ತುಪ್ಪವನ್ನು ಮುತ್ತೈದೆಯರು ವಧುವಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆ ಬಾಣ ನನ್ನ ಬಂಧುಗಳ ಮನೆಯಲ್ಲಿದೆ" ಎಂದರು. ನನ್ನ ಆಸೆಗೆ ರೆಕ್ಕೆ ಪುಕ್ಕ ಬಲಿತುವು.

ಬಾಣದ ದರ್ಶನ

ಅವರ ಬಂಧು ಪ್ರೊ. ಸಿ. ಮಹಾದೇವ ಶಂಕರಪ್ಪ ನನಗೆ ಸ್ನೇಹಿತರು. ಅವರ ತಾಯಿಗೆ ಬಾಣದ ವಿಷಯ, ಇತರ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳು ಗೊತ್ತಿವೆಯೆಂಬ ಸಂಗತಿ ತಿಳಿದ ಎರಡು ಮೂರು ದಿನದಲ್ಲೇ ಅವರ ಮನೆಗೆ ಒಂದು ಸಂಜೆ ಹೋದೆವು. ಬೆಂಗಳೂರಿನ ಜನನಿಬಿಡ ರಸ್ತೆಯಾದ ಅರಳೇ ಪೇಟೆಯ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಕ ವೀರಶೈವರ ಒಂದು ವಿಶಾಲವಾದ ಹಳೆಯ ಮನೆ. ಆ ಸಂಸಾರದಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲರೂ ವಿದ್ಯಾವಂತರೇ ಆಗಿದ್ದರೂ ಅದೊಂದು ಹಿಂದಿನ ಎಲ್ಲ ಆಚಾರ ವಿಚಾರಗಳನ್ನೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಶ್ರದ್ಧಾವಂತ ಸಂಸಾರ. ಒಂದು ದೊಡ್ಡ ಆವರಣದಲ್ಲಿ ಬಂಧುವರ್ಗದವರೆಲ್ಲ ವಾಸವಾಗಿರುವುದು ಪಾರಂಪರಿಕ ಆಚಾರಗಳನ್ನು ಉಳಿಸಿಕೊಂಡು ಬರುವುದಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗಿದೆ. ನನಗೆ ಅಜ್ಜಿ ಗೊತ್ತಿದ್ದರು. ಎಪ್ಪತ್ತು ವರ್ಷ ದಾಟಿದ್ದರೂ ಕಣ್ಣು ಕಿವಿ ಬುದ್ಧಿ ಎಲ್ಲ ಚುರುಕಾಗಿರುವ ಆ ಚೂಟಿ ಅಜ್ಜಿಗೆ ನಾವು ಹೋದ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಕೇಳಿ ನಗು ಬಂದಿತು ಹಾಗೂ ಸಂತೋಷವೂ ಆಯಿತು. ಧಾರಾಮುಹೂರ್ತಕ್ಕೆ ಮುಂಚೆ, ಹಿಂದಿನ ದಿನ ಅಥವಾ ಯಾವಾಗಲಾದರೂ ಸರಿಯೇ, ಹೆಣ್ಣಿನ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ವಧುವನ್ನು ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ, ಮುತ್ತೈದೆಯರು 'ಅಂಬಿನ ಕೋಲ'ನ್ನು ಹಾಲು ತುಪ್ಪದಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ ದೇಹದ ಮೂರು ಭಾಗಗಳಿಗೆ (ಮೊಳಕಾಲು, ಭುಜ, ತಲೆ) ಮುಟ್ಟಿಸುವುದೇ ನೆಯ್ಯೇರಿಸುವುದು. ಅಜ್ಜಿಯ ಬಾಯಲ್ಲಿ 'ಅಂಬಿನ ಕೋಲು,' 'ನಯ್ಯೇರಿಸು' ಎಂಬ ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದಗಳನ್ನು ಕೇಳಿ ನನಗೆ ರೋಮಾಂಚನವಾಯ್ತು ಎಂದರೆ ಓದುಗರು ನಗಬಹುದು. (ಅವರು ನಗಬಹುದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆ ಆಗ ನನಗೆ ಬರಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ರೋಮಾಂಚನಗೊಂಡೆ.) ಒಂದು ಬಿದಿರಿನ ಕೋಲು, ಅದರ ತುದಿಗೆ ಬಾಣದ ತಲೆ

ಯನ್ನು ಸಿಕ್ಕಿಸಿರುತ್ತಾರೆ. ಬಾಣದ ತಲೆಗೆ ಹೂವನ್ನು ಚುಚ್ಚಿ ಅದರ ಬುಡಕ್ಕೆ ಪಂಚಧಾನ್ಯವನ್ನು ಹಾಕಿರುವ ಚಿಕ್ಕ ಚೀಲವನ್ನು ಕಟ್ಟಿರುತ್ತಾರೆ. ಇದೇ ನೆಯ್ಯೇರಿಸುವ ಈಗಿನ 'ಅಂಬಿನ ಕೋಲು': ಇದೇ ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ವರ್ಣಿಸಿರುವ 'ಅಲರಂಬು' ಅಥವಾ 'ನನೆಯಂಬು' ಅಥವಾ ಬರಿಯ 'ಶರ'. ಅಂಬಿನ ಕೋಲು ಎಲ್ಲಿಯೋ ಬಿದ್ದಿದೆ ಹುಡುಕಬೇಕು, ಇನ್ನೊಮ್ಮೆ ತೋರಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂದ ಅಜ್ಜಿ, ಏನು ಉತ್ಸಾಹ ಬಂತೋ, ದಡದಡನೆ ಎದ್ದು ಹೋಗಿ ಬಿದಿರಿನ ಕೋಲನ್ನೂ ಬಾಣದ ತಲೆಯನ್ನೂ ಹುಡುಕಿಕೊಂಡು ಬಂದು ನಮ್ಮ ಕೈಗೆ ಕೊಟ್ಟು "ಈಗ ಯಾರೂ ಇದನ್ನು ಬಳಸುವುದಿಲ್ಲ. ನಾಗರಿಕರಿಗೆ ಇದೆಲ್ಲ ಯಾಕೆ ಬೇಕು? ನಾನಿರುವವರೆಗೆ ನಯ್ಯೇರಿಸುವುದು, ನಯ್ಯಳಿಸುವುದು ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆಮೇಲೆ ಏನೋ ತಿಳಿಯದು" ಎಂದರು, ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿ.

ಒಂದು ಕ್ಷಣ ಅವಕ್ಕಾದೆ. ನೆಯ್ಯೇರಿಸು ಪದ ಮೊದಲೇ ಗೊತ್ತಿತ್ತು. ಅದರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಅಜ್ಜಿಯಿಂದ ಇದೀಗ ತಾನೇ ತಿಳಿದಿದ್ದೆ. ಆದರೆ ನೆಯ್ಯಳುಹು ಪದವನ್ನೇ ನಾನು ಕೇಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಮದುವೆ ಆದ ಮೂರನೆಯ ದಿನ ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕುಳ್ಳಿರಿಸಿ ಅದೇ ಅಂಬಿನಕೋಲಿನಿಂದ ವಿರುದ್ಧ ದಿಕ್ಕಿನಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಮೇಲಿನಿಂದ ಕೆಳಕ್ಕೆ ತಲೆ ತೋಳು ಮೊಳಕಾಲಿಗೆ ಹಾಲು ತುಪ್ಪ ಹಚ್ಚುವುದೇ 'ನಯ್ಯಳಿಸುವುದು'. "ಈ ಬಗ್ಗೆ ನನಗಿಂತ ತಿಳಿದವರು ಇನ್ನೊಬ್ಬರು ಇದ್ದಾರೆ. ಹಳ್ಳಿಯಿಂದ ಬಂದು ಈಗ ಅಳಿಯನ ಮನೆಯಲ್ಲೇ ಇದ್ದಾರೆ. ಹೋಗಿ ನೋಡಿ" ಎಂದು ಒತ್ತೊತ್ತಿ ಹೇಳಿ ಕುಡಿಯಲು ಹಾಲು ಕೊಟ್ಟು ಅಜ್ಜಿ ನಮ್ಮನ್ನು ಕಳುಹಿಸಿಕೊಟ್ಟರು. ನಮಗೆ ಏನೋ ವಿಷಯ ವನ್ನು ತಿಳಿಸಿ ಉಪಕಾರ ಮಾಡಿದೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆಗಿಂತ, ನಾವು ಕೇಳಿದ್ದೇ ಉಪಕಾರ ವಾಯಿತು ಎಂಬಂತೆ ಅಜ್ಜಿ ನಡೆದುಕೊಂಡರು. ಆ ಸಂಜೆ ನಾವು ಬಹಳ ಸಂತೋಷ ದಿಂದ ಹಿಂದಿರುಗಿದೆವು.

ಹೊಸ ಶಬ್ದ, ಹೊಸ ಅರ್ಥ

'ನಯ್ಯಳುಹು'-ನಾನು ಆ ಶಬ್ದವನ್ನೇ ಕೇಳಿರಲಿಲ್ಲ. ಮನೆಗೆ ಬಂದವನೇ ನಿಘಂಟು ಕಚೇರಿಯವರು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದ ಶಬ್ದಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ತಿರುವಿ ಹಾಕುತ್ತಿದ್ದೆ. ಅದೋ, ಅಲ್ಲೇ ಕೂತಿದೆ ಆ ಶಬ್ದ. ದೊಡ್ಡಯ್ಯ ಎಂಬ ಕವಿಯ ಚಂದ್ರಪ್ರಭ ಸಾಂಗತ್ಯದ ವಾಕ್ಯಭಾಗ ಹೀಗಿದೆ-"ಮಂಗಲವಾಗು ನೀನು ಅಜಿತಸೇನಂಗೆ ಎನುತ ಅಂಗನೆಯರು ನೈಯನಿಳುಹಿ". ಇದರಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ನೈಯನೆ' ಎಂಬುದು ಶಬ್ದರೂಪವೆಂದೂ, ಒಯ್ಯನೆ, ಮೆಲ್ಲನೆ ಎಂಬಂತಹ ಕ್ರಿಯಾ ವಿಶೇಷಣ ವಿರಬೇಕೆಂದೂ ಭಾವಿಸಿ ಅದರ ಮುಂದೆ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಚಿಹ್ನೆ ಹಾಕಿ, ಅರ್ಥಕ್ಕೂ ಪ್ರಶ್ನೆ ತೋರಿಸಿದ್ದರು. ಪದದ ರೂಪ, ಅರ್ಥಗಳೆರಡೂ ಸಂದಿಗ್ಧವೆಂಬುದು ಅಲ್ಲಿ

ಸೂಚಿತವಾಗಿತ್ತು. ಅದು ನೈಯನೇ–ಇಳುಹು ಅಲ್ಲವೆಂದೂ, "ನೈಯನು–ಇಳುಹು" ಎಂದೂ ಆ ಕ್ಷಣಕ್ಕೆ ನನಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಯಿತು. ನಯ್ಯಿಳುಹು ಎಂದು ಅಜ್ಜಿ ಬಳಸಿದ ಪದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಪ್ರಾಚೀನ ಪ್ರಯೋಗ ದೊರಕಿದುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅಜ್ಜಿ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟಿಗೆ ಒಂದು ಮಹೋಪಕಾರವನ್ನೂ ಮಾಡಿದರು. "ನೈಯನೆ" ಎಂಬ ಪಿಶಾಚಿ ಪದ (ಘೋಸ್ಟ್ ವರ್ಡ್) ನಿರ್ಮಾಣಗೊಂಡು ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾಪಿತ ವಾಗುವುದನ್ನು ತಪ್ಪಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ, "ನೆಯ್ಯನಿಳುಹು" ಎಂಬ ಉಕ್ತಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥವನ್ನೂ ಸೂಚಿಸಿದರು. ಅದಕ್ಕೆ ನಾನು ಮಾಧ್ಯಮವಾದೆ ಎಂಬ ತೃಪ್ತಿ ನನ್ನ ಪಾಲಿಗೆ ಬಂದಿತು.

ಹೆಚ್ಚಿನ ಬೆಳಕು

ತಮಗಿಂತ ಜಾಣರು ಇದ್ದಾರೆ, ಅವರ ಬಳಿ ಹೋಗಿ ಎಂದು ಅಜ್ಜಿ ಹೇಳಿದ್ದು ಅಂತಹ ಎಷ್ಟೋ ಜಾನಪದ ಕತೆಗಳನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದಿತು. ಆ ಮಹಿಳೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನನ್ನ ಸ್ನೇಹಿತರ ಅತ್ತೆ; ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಆವರಣದ ನನ್ನ ಮನೆಯ ಸಮೀಪದಲ್ಲೇ ಇದ್ದ ತಮ್ಮ ಅಳಿಯನ ಮನೆಗೆ ಬಂದಿದ್ದರು. ಎರಡು ಮೂರು ದಿನಗಳಲ್ಲೇ ಹೋಗಿ ಅವರನ್ನು ಭೇಟಿ ಮಾಡಿದೆ. ಬೆಂಗಳೂರು ಬಳಿಯ ತಮ್ಮ ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಬಹಳ ಜನಕ್ಕೆ ಬೇಕಾಗಿರುವ ಅವರು ಅನೇಕ ಬಗೆಯ ರಿಚುಯಲ್ಲುಗಳ ಗಣಿ. ಅವರಿಂದ ನೆಯ್ಯೇರಿಸುವ, ನೆಯ್ಯಿಳಿಸುವ ರಿಚುಯಲ್ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಒಂದೆರಡು ವಿವರಗಳು ದೊರಕಿದುವು. ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಎಡ ಭಾಗದಲ್ಲಿ ನೆಯ್ಯೇರಿಸಿ ಬಲಭಾಗದಿಂದ ನೆಯ್ಯಿಳಿಸುವ ಸಂಗತಿ ತಿಳಿಯಿತು. ಆ ರಿಚುಯಲ್ಲುಗಳು ಎಣ್ಣೆ ಶಾಸ್ತ್ರದ ಭಾಗವಲ್ಲವೆಂಬುದೂ ಖಚಿತವಾಯ್ತು. ಆ ಮಹಿಳೆಯಿಂದ ಸಾಂಪ್ರದಾಯಿಕ ಮದುವೆಗಳ ಎಲ್ಲ ವಿವರಗಳನ್ನೂ ಮುಂದಿನ ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿದ್ವಾಂಸರ ಉಪಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ದಾಖಲು ಮಾಡುವ ನನ್ನ ಬಯಕೆ ಇನ್ನೂ ಈಡೇರಿಲ್ಲ.

ಅದಾದ ಕೆಲವು ದಿನಗಳಲ್ಲೇ ನಿಘಂಟು ಸಭೆ ಸೇರಿತು. ಸಂಪಾದಕ ಮಂಡಲಿಯ ಸದಸ್ಯನಾದ ನಾನು 'ನೆಯ್ಯೇಱಿಸು', 'ನೈಯನಿಳುಹು' ಶಬ್ದಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾದ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ದಾಖಲು ಮಾಡಿಸಿದೆ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದ ಎಷ್ಟೋ ನುಡಿಗಟ್ಟುಗಳಿಗೆ (ಈಡಿಯಂಸ್) ಪದಶಃ ಅರ್ಥವನ್ನು ಊಹಿಸಿದರೆ ಸಾಲದು. ಅವು ಜೀವಂತ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದನ್ನು ನೋಡಿ ಅವುಗಳನ್ನು ಅರ್ಥೈಸಬೇಕು ಎಂಬ ನನ್ನ ನಂಬಿಕೆ ದೃಢವಾಯಿತು.

ನಿಘಂಟು ಸಭೆ ಮುಗಿಯುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ಅಲ್ಲಿನ ಉಪಸಂಪಾದಕಿಯೊಬ್ಬರು

ಡಾ|| ಬಿ.ಎಸ್. ಗದ್ದಗೀಮಠ ಅವರು "ನಯನೇರಿಸುವುದು" ಎಂಬ ಶೀರ್ಷಿಕೆಯ ಜಾನಪದಗೀತವೊಂದನ್ನು ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವುದನ್ನು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದರು.

ಎಣ್ಣೆಯ ಕೊಡಕ ಹನ್ನೆರಡು ಕೀಲಿ ಕುರುಪಿ
ಅಣ್ಣಯ್ಯ ಹಿಡಿವ ಸರಳಂಬು ತಕ್ಕೊಂಡು
ಶರಣ ಶರಣೇರು ನಯನೇರುನ ಬನ್ನಿರೇ ||
ತುಪ್ಪದ ಕೊಡಕ ಇಪ್ಪತ್ತು ಕೀಲಿ ಕುರುಪಿ
ಅಪ್ಪಯ್ಯ ಹಿಡಿವ ಸರಳಂಬ ತಕ್ಕೊಂಡು
ಬಂಧು ಬಳಗವೆಲ್ಲ ನಯನೇರೂನ ಬನ್ನಿರೇ ||

'ನಯನೇರಿಸು'ವುದೂ ನೆಯ್ಯೇರಿಸುವುದೂ ಒಂದೇ. ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಎಣ್ಣೆ ಅಥವಾ ತುಪ್ಪ ಎರಡನ್ನೂ ನೆಯ್ಯೇರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದೆಯೆಂಬುದು ಹಾಡುಗಳಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಸರಳಂಬು' ಎಂಬ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹ. ಸರಳು, ಅಂಬುಗಳಿಗೆ ಬಾಣವೆಂದೇ ಅರ್ಥ. ಆದರೆ ಮುಂದೆ ನಾವು ನೋಡುವಂತೆ, ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಸರಳಂಬು ಎನ್ನುವ ಮಾತು ಬಂದರೂ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲೂ ನೆಯ್ಯೇರಿಸುವಾಗ ಬಾಣವನ್ನು ಈಗ ಬಳಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೂ ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿಯೂ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬಾಣದಿಂದ ನೆಯ್ಯೇರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿಯಿದ್ದು, ಬಾಣಗಳು ನಮ್ಮ ಜೀವನದಿಂದ ಮರೆಯಾಗಿ ಹೋದ ಮೇಲೆ ಕೋಲಿನ ತುದಿಗೆ ವೀಳ್ಯದಲೆ ಕಟ್ಟಿ ಅದರಿಂದ ನೆಯ್ಯೇರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಬಂದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ನೆಯ್ಯೇರಿಸುವಾಗ ಹಾಡುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಂಗತಿ, ಆ ರಿವಾಜು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಇರುವುದು ತಿಳಿದು ಬಂದದ್ದು ಆ ಜಾನಪದ ಸಂಗ್ರಹದಿಂದಲೇ. ನೆಯ್ಯೇರಿಸುವ ಬಾಣ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ಬೆಂಗಳೂರು ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವ ಸಂಗತಿ ನನ್ನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ವಿಸ್ಮಯವಾಗಿದೆ.

ಈ ಎಲ್ಲ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಅತ್ಯುತ್ಸಾಹದಿಂದಲೇ ನನ್ನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳ ಮುಂದೆ ಹೇಳಿದೆ. ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕದ ಕಡೂರು ತಾಲೂಕಿಗೆ ಸೇರಿದ ನನ್ನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯೊಬ್ಬರು ಅದನ್ನು ನೆನಪಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ತಮ್ಮ ಊರಿಗೆ ರಜಾಕ್ಕೆ ಹೋದಾಗ, ವಿಚಾರಿಸಿ ಆ ಪದ್ಧತಿ ಅಲ್ಲಿನ ವಿಶ್ವಕರ್ಮರಲ್ಲಿರುವುದನ್ನು ನನಗೆ ತಿಳಿಸಿದಾಗ ಅವರಿಗೆ ನಾನು ಸಂತೋಷ ಉಕ್ಕಿ ಕೈ ಕುಲುಕಿದೆ.(ಏನು ಮಾಡುವುದು, ನನ್ನ ದೌರ್ಬಲ್ಯ !). ಮುಹೂರ್ತದ ಹಿಂದಿನ ದಿನ ರಾತ್ರಿ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣನ್ನು ಕೂರಿಸಿ ಒಂದು ಕೋಲಿಗೆ ವೀಳ್ಯದೆಲೆಯನ್ನು 'ಅಂಗ್‌ನೂಲಿ'ನಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿ ಅದನ್ನು

ಹಾಲು ತುಪ್ಪದಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿ ಮುತ್ತೈದೆಯರೆಲ್ಲ ಸೇರಿ 'ನಯ್ಯಿರಿಸು'ತ್ತಾರೆ. 'ನಯ್ಯಿರಿಸು'ವುದು ಹೆಣ್ಣಿನ ಎಡಭಾಗಕ್ಕೆ, ಗಂಡಿನ ಬಲ ಭಾಗಕ್ಕೆ. ಹೆಣ್ಣಿನ ಎಡ ಭಾಗಕ್ಕೆ ನೆಯ್ಯೇರಿಸುವ ಸಂಗತಿ ಗೊತ್ತಿತ್ತು; ಆದರೆ ಗಂಡಿಗೂ ನೆಯ್ಯೇರಿಸುವುದು, ಜೊತೆಗೆ ಗಂಡಿನ ಬಲ ಭಾಗಕ್ಕೆ ನೆಯ್ಯೇರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿರುವ ಸಂಗತಿ ತಿಳಿದದ್ದು ಆಗಲೇ.

('ಅಂಗ್‌ನೂಲು' ಎಂಬುದೂ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟಿಗೆ ಒಂದು ಕಾಣಿಕೆ. ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮದುವೆ ವರ್ಣನೆಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಪೊಂಗುನೂಲು' ಎಂಬುದು ಇದೇ. ಪೊಂಗುನೂಲು → ಹೊಂಗುನೂಲು ಎಂದಾಗಿ, ಇದೇ ಹಂಗನೂಲು, ಅಂಗ್‌ನೂಲು ಆಗಿದೆ. ಅಂಗ್‌ನೂಲು ಎಂದರೆ ಅರಿಸಿಣದಲ್ಲಿ ಅದ್ದಿದ ದಾರ).

ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ನೆಯ್ಯೇರಿಸುವ ರಿವಾಜನ್ನು ಡಾ|| ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ತಮ್ಮ "ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಜನಪದ ಪದ್ಯ ಸಾಹಿತ್ಯ"ದಲ್ಲಿ ಪರಿಚಯಿಸಿರುವುದು ಆಮೇಲೆ ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂತು. ಅಲ್ಲಿ 'ನೈನ ಏರಿಸು'ವ ವಿವರಗಳು ಹೀಗಿವೆ. "ಹಸೆಯ ಮೇಲೆ ಕುಳಿತ ಕೂಡಲೇ ವಧೂವರರಿಗೆ ನೈನ ಏರಿಸುವ ಕಾರ್ಯ. ಬಲ ಬಂದ ಮುತ್ತೈದೆಯರು, ಗಣಿಕೆಯ ತುದಿಗೆ ಕಟ್ಟಿದ ವೀಳ್ಯದೆಲೆಯನ್ನು ಅದ್ದಿ ವಧೂವರರ ತಲೆಯ ಮೇಲೆ ಹನಿಸುತ್ತಾರೆ. ಹೀಗೆ ನೆಯ್ (ಎಣ್ಣೆ) ಹನಿಸುವಾಗ ಹೇಳುವವು–ನೈನ ಏರಿಸುವ ಹಾಡುಗಳು. ಇಲ್ಲಿಯೂ ಹಿಮ್ಮೇಳ ಮುಮ್ಮೇಳ ಅವಶ್ಯ". ನೆಯ್ಯೇರಿಸಿದ ಬಳಿಕ ವಧೂವರರಿಗೆ ಎಣ್ಣೆ ಮಿಶ್ರಿತ ಅರಿಸಿಣವನ್ನು ಲೇಪಿಸುತ್ತಾರೆ (ಮುಂದೆ ಸ್ನಾನ ಇತ್ಯಾದಿ). ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನೆಯ್ಯೇರಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಈಗಲೂ ಜೀವಂತವೆಂಬ ಸಂಗತಿ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಮೇಲೆ ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದ ಇನ್ನೂ ಹಲವೆಡೆ, ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕ (ಕಡೂರು) ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದ ಗುಲ್ಬರ್ಗಗಳಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಕರ್ನಾಟಕಾದ್ಯಂತ ಈ ಪದ್ಧತಿ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿರುವುದು ತಿಳಿಯಿತು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಎಲ್ಲೆಡೆ ಇದೆ. ಬಹಳ ಜನ ಹಳ್ಳಿಯ ಹೆಂಗಸರಿಗೆ ಗೊತ್ತು; ನಿಘಂಟು ತಯಾರಿಸುವ ನನ್ನಂತಹವರಿಗೆ ಅದರ ಅರ್ಥ ತಿಳಿಯದೆ ಒದ್ದಾಡುತ್ತೇವೆ. ಕೇಶಿರಾಜ ಒಂದು ಕಡೆ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ "ಶಬ್ದಪಾರಂ ಆರ್ಗಂ ಅಶಕ್ಯಂ" : ಶಬ್ದಗಳೆಂಬ ಸಾಗರದ ಆಚೆಯ ದಡವನ್ನು ಕಂಡವರು ಯಾರೂ ಇಲ್ಲ. ಆ ಕಾರಣದಿಂದಲೇ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು "ಶಬ್ದಪಾರಮಾರ್ಗಮಶಕ್ಯಂ" ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮಂತ್ರವೆಂಬಂತೆ ಭಾವಿಸಿ ತನ್ನ ಮೊದಲ ಪುಟದಲ್ಲೇ ಅಚ್ಚು ಮಾಡಿಸಿಕೊಂಡು ಭಾಷೆಯ ಅಗಾಧತೆಯನ್ನೂ ವಿದ್ವಾಂಸರೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳುವವರ ಮಿತಿಗಳನ್ನೂ ಧ್ವನಿಸಿದೆ.

ನನ್ನ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲೇ

ಇದೆಲ್ಲದಕ್ಕೂ ಮುಕುಟ ಪ್ರಾಯವಾದುದು ಕೊನೆಯ ನನ್ನ ಅನುಭವ. ಸಕುಟುಂಬ ಸಪರಿವಾರ ಸಮೇತನಾಗಿ ನನ್ನ ಹಳ್ಳಿಗೆ (ಚನ್ನಗಿರಿ ತಾಲೂಕು) ಒಂದು ಮದುವೆಗೆ ಹೋಗಿದ್ದೆ. ಅದು ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ, ದಾವಣಗೆರೆ ಸಮೀಪದ ಒಂದು ಹಳ್ಳಿ. (ದೊಡ್ಡ ಮಲ್ಲಾಪುರ) ನನ್ನ ಮೇಲಿನ ಅಭಿಮಾನ ದಿಂದ ಎರಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಮನೆಗಳ ಮದುವೆಗಳು ಒಂದೇ ದಿನ ಏರ್ಪಾಟಾಗಿದ್ದುವು. ಆ ಎರಡೂ ಮದುವೆಗಳಿಗೆ ನಾನು ಇರಬೇಕೆಂಬುದು ಅವರ ಬಯಕೆ. ಮದುವೆಗಳು ಚೆನ್ನಾಗಿ ನಡೆದುವು. ಹಗಲು ಮುಹೂರ್ತ ಮುಗಿದು, ರಾತ್ರಿ ಬ್ಯಾಂಡ್ ವಾದ್ಯದವರಿಗೆ ಚನ್ನಾಗಿ ಕುಡಿಸಿ ಅರ್ಧ ಕಿಲೋಮೀಟರ್ ಸುತ್ತಳತೆಯ ಆ ಪುಟ್ಟ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲಿ ಐದು ಗಂಟೆಯ ಅದ್ದೂರಿ ಮೆರವಣಿಗೆ ನಡೆಯಿತು. ಮಾರನೆಯ ಬೆಳಿಗ್ಗೆ ಏಳು ಗಂಟೆಗೇ ಒಂದು ಮೈಲಿ ದೂರ ಹೋಗಿ ಬಸ್ ಹಿಡಿಯಬೇಕು. ಒಂದು ಮದುವೆ ಮನೆಯಲ್ಲಿ ಹೇಳಿ ಬಂದದ್ದಾಯಿತು. ಬಸ್ಸಿಗೆ ತಡವಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಬಂದವರಿಗೆ ಇನ್ನೂ ಉಪಚಾರ ಮಾಡುತ್ತಲೇ ಇರಬೇಕೆಂಬ ಹಳ್ಳಿಯ ಜನರ ವಿಶ್ವಾಸವನ್ನು ಕೇಳಬೇಕೇ! ಇನ್ನೊಂದು ಮದುವೆ ಮನೆಗೂ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ 'ಚಾ' ಕುಡಿದು ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಮಾತು ಹೇಳಬೇಕೆಂದು ನಡುಮನೆಗೆ ಬಂದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಎರಡು ಗಂಡು, ಎರಡು ಹೆಣ್ಣು–ವಧೂವರರಾಗಿದ್ದವರು, ಈ ದಿನ ದಂಪತಿಗಳು–ಕುಳಿತಿದ್ದಾರೆ; ಆ ಎರಡು ಜೋಡಿಗಳ ಮುಂದೆ ಮೇಲಿನಿಂದ ದಾರದಲ್ಲಿ ಕಟ್ಟಿ ಇಳಿಯಬಿಟ್ಟ ಎರಡು ಕಲ್ಗುಂಡುಗಳು ನೇತಾಡುತ್ತಿರುವ ಹೊಸ ದೃಶ್ಯ ಕಾಣಿಸಿತು. ಆ ದಂಪತಿ ಗಳು ಬಹುಬೇಗ ಕಲ್ಗುಂಡಿನಂತಹ ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಹೆತ್ತು ಹೀಗೆ ತೂಗುವಂತಾಗಲಿ ಎಂಬ ಹಿರಿಯರ ಹಾರೈಕೆ. ಅದೆಲ್ಲವನ್ನೂ ವಿಚಾರಿಸಲು ಸಮಯವಿರಲಿಲ್ಲ. ಅಷ್ಟರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬ ಮುತ್ತೈದೆ ಆ ದಂಪತಿಗಳ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಕೂತಿದ್ದವಳು ಎದ್ದು ವೀಳ್ಯದೆಲೆ ಕಟ್ಟಿದ ಕೋಲಿನಿಂದ ಹಾಲು ತುಪ್ಪವನ್ನು ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರಿಗೆ ಮುಟ್ಟಿಸಿದಳು. ಆ ಅವಸರದಲ್ಲೂ ನನ್ನಲ್ಲಿದ್ದ ಸಂಶೋಧಕ ಎಚ್ಚರವಾಗಿದ್ದ. ಅಲ್ಲೇ ನಿಂತಿದ್ದ ಹಿರಿಯ ಮುತ್ತೈದೆಯಿಂದ ಒಂದು ನಿಮಿಷದಲ್ಲಿ ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದ್ದು ಇಷ್ಟು. ಮದುವೆ ಆದ ಮೇಲೆ ಮಾಡುವುದೇ ನೆಯ್ಯಿಳಿಸುವುದು; ಮದುವೆಗೆ ಮುಂಚೆ ನೆಯ್ಯೇರಿಸುವುದು. ನೆಯ್ಯೇರಿಸುವ, ನೆಯ್ಯಿಳಿಸುವ ಮುತ್ತೈದೆಯನ್ನು ಮೊದಲು ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣಿನ ಜೊತೆ ಕೂರಿಸಿ ಆಕೆಗೆ ಮೊದಲು ನೆಯ್ಯೇರಿಸಬೇಕು ಅಥವಾ ನೆಯ್ಯಿಳಿಸಬೇಕು. ಹಾಗೆ ನೆಯ್ಯೇರಿಸಿಕೊಂಡ ಅಥವಾ ನೆಯ್ಯಿಳಿಸಿಕೊಂಡ ಮುತ್ತೈದೆ ಎದ್ದು ತಾನು ವಧೂವರರಿಗೆ ಅಥವಾ ಹೊಸ ಗಂಡ ಹೆಂಡಿರಿಗೆ ನೆಯ್ಯೇರಿಸಬೇಕು ಅಥವಾ

ನೆಯ್ಯಿಳಿಸಬೇಕು. ಹೀಗೆ ಐವರು ಮುತ್ತೈದೆಯರಿಂದ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಮದುವೆಗೆ ಮುಂಚೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಎಡಕ್ಕೆ ಗಂಡಿಗೆ ಬಲಕ್ಕೆ ನೆಯ್ಯೇರಿಸಬೇಕು. ಮದುವೆ ಆದ ಮೇಲೆ ಹೆಣ್ಣಿಗೆ ಬಲಕ್ಕೆ, ಗಂಡಿಗೆ ಎಡಕ್ಕೆ ನೆಯ್ಯಿಳಿಸಬೇಕು. ಆಗಲೇ ಭರ್‍ರೆಂದು ಸ್ಟಾರ್ಟಾಗಿ ನಿಂತಿದ್ದ ಟ್ರ್ಯಾಕ್ಟರಿನ ಸದ್ದು ಕೇಳುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ ಗಂಡು ಹೆಣ್ಣುಗಳಿಗೆ ಹರಸಿ ಟ್ರ್ಯಾಕ್ಟರ್ ಹತ್ತಿ ಹೊರಟೆ. ಬಸ್ ನಿಲ್ದಾಣಕ್ಕೆ ಬರುವ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಬಸ್ ಬಂದಿತ್ತು. ಟ್ರ್ಯಾಕ್ಟರಿನಲ್ಲಿ ಬಸ್ಸಿನಲ್ಲಿ ನನಗೆ ನೆಯ್ಯಿಯದೇ ಯೋಚನೆ. ನನ್ನ ಹಳ್ಳಿಯಲ್ಲೇ ಇರುವ ಪದ್ಧತಿಗಾಗಿ ಎಷ್ಟು ಹುಡುಕಾಡಿದೆ! ನನಗೇ ನಾಚಿಕೆಯಾಯಿತು. ನೆಯ್ಯೇರಿಸುವುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಪಟ್ಟ ಪ್ರಯತ್ನ ಶ್ರಮಗಳು ಕೊನೆಗೂ ವಿಫಲವಾಗಲಿಲ್ಲ. ಹಳ್ಳಿಯ ಹೆಂಗಸರಿಗೂ (ಅಲ್ಲಿನ ಗಂಡಸರಿಗೆ ತಿಳಿದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಕಡಿಮೆ) ಒಂದು ಶಬ್ದ ಗೊತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷಾ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಏನೋ ಅರ್ಥೈಸುತ್ತಾರೆ; ತನಗೆ ಇಲ್ಲದ ಅರ್ಥ ಹೇಳಿದ್ದನ್ನು ಕೇಳಿದ ಶಬ್ದ ಒಳಗೇ ನಗುತ್ತಿರುತ್ತದೆ. ಭಾಷಾ ಸಂಶೋಧನೆಯಲ್ಲಿ ಕ್ಷೇತ್ರ ಕಾರ್ಯದ (ಫೀಲ್ಡ್ ವರ್ಕ್) ಮಹತ್ವವನ್ನು ಇದು ಎತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತದೆ.

"ಕರೆ, ಓಗೊಡುತ್ತದೆ; ಹುಡುಕು, ಸಿಗುತ್ತದೆ; ತಟ್ಟು, ಬಾಗಿಲು ತೆರೆಯುತ್ತದೆ" ಇದು ಸಂಶೋಧಕ ನಿತ್ಯ ಜಪಿಸಬೇಕಾದ ಮಂತ್ರ. ಸಂಶೋಧನೆ ಮಾಡುವಾತ ಸುಮ್ಮನೆ ಇದ್ದರೆ ಸಂಶೋಧಕ ಈ ದಡದಲ್ಲಿ, ಸಮಸ್ಯೆ ಆ ದಡದಲ್ಲಿ– ಮಧ್ಯೆ ಅಪಾರವಾದ ಅಜ್ಞಾನದ ಕತ್ತಲೆಯ ಕಂದರ.

ಹುಡುಕಿದೆ ಸಿಕ್ಕಿತು

ಇದು ನೆಯ್ಯೇರಿಕೆ ರಿಚುಯಲ್ಲಿನ ಚರ್ಚೆಯಲ್ಲ. ಆ ರಿಚುಯಲ್ಲಿನಲ್ಲಿ ತುಪ್ಪ ಎಣ್ಣೆಯನ್ನು ಏಕೆ ಬಳಸುತ್ತಾರೆ, ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಬಾಣದ ಅರ್ಥವೇನು, ಉದ್ದೇಶವೇನು, ಆ ರಿಚುಯಲ್ಲಿನ ಪ್ರಾದೇಶಿಕ ವೈವಿಧ್ಯ ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ಚರ್ಚೆ ಸ್ವಾರಸ್ಯವಾಗಿರಬಹುದಾದರೂ, ಈ ಪ್ರಬಂಧವನ್ನು ಒಂದು ಅನುಭವಕಥನವೆಂದು ಮಾತ್ರ ಬರೆದಿದ್ದೇನೆ. ಒಂದು ಉಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥದ ಬೆನ್ನು ಹತ್ತಿ ಹೋಗಿ, ಅನೇಕರನ್ನು ಕಂಡು ಕೇಳಿ, ಗೊತ್ತಿಲ್ಲ ಅನ್ನಿಸಿಕೊಂಡು, ವಿಚಾರಿಸುತ್ತೇನೆ ಎಂಬ ಭಾಷೆ ಪಡೆದು, ಅರ್ಥ ತಿಳಿಯುವ ಸೂಚನೆ ಕಂಡಾಗ ಅದನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿ, ಅಂತೂ ಕಣಕಣವಾಗಿ ಆ ಉಕ್ತಿಯ ಅರ್ಥ ಮೆಲ್ಲಗೆ ಬೆಳೆಯುತ್ತ ವಿಶದವಾಗುತ್ತ ಬಂದ ಕತೆಯನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಹೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಇದೇನು ಭಾರಿ ಮಹತ್ವದ ಶೋಧವೆಂದು ನಾನು ಭಾವಿಸಿಲ್ಲ. ಅಥವಾ ಇದು ಮಹತ್ವದ ಶೋಧವೂ ಹೌದು. ಒಬ್ಬ ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಮಹತ್ವದ ಶೋಧಗಳೇ. ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದ್ದನ್ನು ಗೊತ್ತುಪಡಿಸಿ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ಅಥವಾ ಅಜ್ಞಾನವನ್ನು ಕಡಿಮೆ ಮಾಡುವ ಎಲ್ಲ ಪ್ರಯತ್ನಗಳೂ

ಸಮಾನ ಬೆಲೆಯುಳ್ಳವು. ನನಗೆ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆ ಹೊಳೆದ ರೀತಿ, ಅದರ ಹುಚ್ಚನ್ನು ತಲೆಗೆ ಹಚ್ಚಿಕೊಂಡು ಹುಡುಕಿದ ರೀತಿ, ಒಂದು ಸನ್ನಿವೇಶ ನನ್ನನ್ನು ಇನ್ನೊಂದಕ್ಕೆ ಒಯ್ದುದು, ಅರ್ಥ ಕತ್ತಲಲ್ಲಿದ್ದುದು ಕ್ರಮೇಣ ನಿಧಾನವಾಗಿ ಬೆಳಕಿಗೆ ಬಂದದ್ದು, ಒಂದರಲ್ಲಿ ಪಡೆದ ಸಂತೋಷ ಹೆಚ್ಚಿನ ಪ್ರಯತ್ನಕ್ಕೆ ಚೋದನೆ ನೀಡಿದ್ದು, ಕೊನೆಗೆ ದೊರೆತ ಒಂದು ಕೃತಕೃತ್ಯ ಭಾವನೆ ಇವು ನನ್ನೊಬ್ಬನ ಅನುಭವ ಅಲ್ಲ; ಎಲ್ಲ ಸಂಶೋಧಕರ ಅನುಭವಗಳೂ ಆಗಿವೆ. ನಿರಂತರ ಯತ್ನ, ಸದಾ ಎಚ್ಚರದ ಮನಸ್ಸುಗಳಿದ್ದರೆ ಯಾವನೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಂಶೋಧಕನಾಗಬಲ್ಲ ಎಂಬ ವಿಶ್ವಾಸ ಇನ್ನೂ ದೃಢವಾಗುತ್ತಲೇ ನಡೆದಿದೆ.

ಎರಡು ಹೆಸರುಗಳು : "ಚಿತ್ರದುರ್ಗ" ಮತ್ತು "ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕ"

ಶ್ರೀ ಬಿ. ರಾಜಶೇಖರಪ್ಪನವರು ಶಾಸನಪಾಠಗಳ ಅಧಿಕೃತ ಆಧಾರಗಳಿಂದ ಚಿತ್ರದುರ್ಗ ಸ್ಥಳನಾಮದ ರೂಪಗಳು ಮೂಲತಃ "ಚಿಮ್ಮಚನೂರು", "ಚಿಂಮತ್ತನೂರು", "ಚಿನುತ್ತನ ಕಲ್ಲ ಪಟ್ಟಣ", "ಚಿನುತುರುಕಲು" (=ಚಿಮ್ಮತೂರ ಕಲ್ಲು), "ಚಿಂಮಚ್ಚನೂರು", "ಚಿಂಮತನೂರು" ಎಂದು ತೋರಿಸಿದ್ದಾರೆ (ಸಾಧನೆ, 13 : 4, ಪು 98). ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಊರಿಗೆ ಈಗ ಇರುವ ಕನ್ನಡದ "ಚಿತ್ರದುರ್ಗ" ಹೆಸರನ್ನೂ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನ "Chitaldrug" ಹೆಸರನ್ನೂ ಪಕ್ಕದ ಬೆಟ್ಟಕ್ಕಿರುವ "ಚಿನ್ಮೂಲಾದ್ರಿ" ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನೂ ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಮೊದಲ ಎರಡು ಹೆಸರುಗಳಲ್ಲಿ "-ದುರ್ಗ" ಎಂಬುದರ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ "-drug" ಇರುವುದರಿಂದ ಆ ಭಾಗವನ್ನು ಕೈಬಿಡಬಹುದು. ಉಳಿದ ಹೆಸರಿನಲ್ಲಿ -ರ್-ಇರುವ ಕಡೆ ಇಂಗ್ಲಿಷಿನಲ್ಲಿ-ಲ್-ಇದೆ. ಇಲ್ಲಿ -ರ್- ಎಂಬುದೇ -ಲ್- ಆಗಿದೆಯೆಂದು ವಿವರಿಸುವುದು ಸಮಸ್ಯೆಯ ಸರಳೀಕರಣವಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಸಮಸ್ಯೆಗೆ ಸರಿಯಾದ ಉತ್ತರವಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಉಚ್ಚಾರದ ಬಗ್ಗೆ ನಾವು ಎಷ್ಟೇ ಅಸಡ್ಡೆ ತೋರಿದರೂ ಅದು ಹೆಸರಿನ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಒಂದು ಘಟ್ಟವನ್ನು ತನ್ನಲ್ಲಿ ಸೂಚನೆ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ.

ಚಿತ್ರದುರ್ಗದಲ್ಲಿ ಕೋಟೆ ಕಟ್ಟಿದ ಮೇಲೆ "-ದುರ್ಗ" ಎಂಬ ಉತ್ತರ ಪದ ಸೇರಿಕೊಂಡಿದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಹಾಗಾದರೆ "ಚಿತ್ರ" ಎಂದರೇನು ? ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಬಂಡೆಗಳ ಚಿತ್ರ ವಿಚಿತ್ರ ಆಕೃತಿ ವಿನ್ಯಾಸ ಚೆಲುವುಗಳನ್ನದು ಹೇಳುತ್ತದೆಯೆಂಬುದು ಜಾನಪದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಗೆ (folk etymology) ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆಯಾಗುತ್ತದೆ. "ಚಿತ್ರ-" ಪದವು ಚಿಮ್ಮತ್ತನೂರ್ ಎಂಬುದರ ಜಂಟಿತ ರೂಪ. ಚಿಮ್ಮತ್ತನೂರ್ ಹೆಸರಿಗೆ '-ಕಲ್ಲು' ಸೇರಿ ಚಿಮ್ಮತೂರಕಲ್ಲು ಅಥವಾ ಚಿತ್ರಕಲ್ಲು ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದು ಅಲ್ಲೊಂದು ಕೋಟೆ ಆದಾಗ "ಚಿತ್ರಕಲ್ಲುದುರ್ಗ" ಎಂಬ ಹೆಸರಾಯಿತು. ಚಿತ್ರಕಲ್ಲು ಹೆಸರು ಹದಿನೆಂಟನೇ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ಹೈದರ್‌ನಾಮಾದಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತದೆ (ಸಂ : ತಿ. ತಾ. ಶರ್ಮ : ಚಾರಿತ್ರಿಕ ದಾಖಲೆಗಳು. ಬೆಂಗಳೂರು. 1971. ಪು. 92). ಆ ಶತಮಾನದ ಮತ್ತು ಮುಂದಿನ

ಶತಮಾನದ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲಿ ಚಿತ್ರಕಲ್ಲುದುರ್ಗ ಎಂಬ ಹೆಸರೇ ಹಲವೆಡೆ ದೊರಕುತ್ತದೆ.

ಈ ಸ್ಥಳನಾಮದ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೀಗೆ ನಡೆದಿದೆ :

ಮೂಲ ಹೆಸರು : ಚಿಮ್ಮುತ್ತನೂರ್ (ರು)



ಚಿಮ್ಮುತೂರ್ + ಕಲ್ಲು



ಚಿಮ್ಮುತೂರ್‌ಕಲ್ಲು



ಚಿತ್ರಕಲ್ಲು + ದುರ್ಗ



ಚಿತ್ರಕಲ್‌ದುರ್ಗ



Chitaldrug | ಚಿತ್ರದುರ್ಗ

"Chitaldrug" ಹೆಸರಿನ -ಲ್-ಭಾಗ ಹಳೆಯ ಹೆಸರಿನ "ಕಲ್ಲು" ಪದದ ಅವಶೇಷವೆಂದೂ "ಚಿತ್ರದುರ್ಗ" ಹೆಸರಿನ "ಚಿತ್ರ" ದ -ರ್- ಭಾಗ ಹಳೆಯ ಹೆಸರಿನ ಊರು" ಪದದ ಅವಶೇಷವೆಂದೂ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲದೆ ಹೇಳಬಹುದು.

ಚಿತ್ರದುರ್ಗದ ಪಕ್ಕದ ಬೆಟ್ಟಗಳಿಗೆ "ಚಿನ್ಮೂಲಾದ್ರಿ" ಎಂಬ ಹೆಸರಿದೆ. ಬಹಳ ಜನ ಇದೊಂದು ಅಚ್ಚ ಸಂಸ್ಕೃತ ಶಬ್ದವೆಂದು ಭಾವಿಸಿ ಚಿನ್ಮೂಲ (ಚಿತ್ + ಮೂಲ) + ಅದ್ರಿ ಎಂದು ಬಿಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಸುಮಾರು ಕ್ರಿ. ಶ. 1700 ರಲ್ಲಿದ್ದ ಇಮ್ಮಡಿ ಮುರಿಗಾ ಗುರುಸಿದ್ಧ ಶಿವಯೋಗಿಯ "ಮುರಿಗೆ ತಾರಾವಳಿ"ಯಲ್ಲಿ (ಸಂ : ಎಂ.ಎಸ್. ಬಸವರಾಜಯ್ಯ : ತಾರಾವಳೀ ಸಂಪುಟ 1. ತಿಪಟೂರು. 1982. ಪ್ರ. 94, 96) ಮೂರು ಕಡೆ "ಚಿಮ್ಮುಲ ಗಿರಿ" ಎಂಬ ರೂಪವು ದೊರಕುವುದು ಅತ್ಯಂತ ಗಮನಾರ್ಹ (ಈ ಆಕರದತ್ತ ನನ್ನ ಗಮನವನ್ನು ಸೆಳೆದವರು ಶ್ರೀ ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ). "ಚಿನ್ಮೂಲ-"ದ ನಿಜವಾದ ರೂಪ "ಚಿಮ್ಮುಲ-"ವೆಂದೂ, ಚಿನ್ಮೂಲವು ಚಿಮ್ಮುಲ-ದ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕೃತ ರೂಪವೆಂದೂ ಖಚಿತವಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಬಹುದು. ಚಿಮ್ಮುಲ-ರೂಪವನ್ನು ಚಿಮ್ಮುತೂರ್ ಕಲ್ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನಗೊಳಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಕಷ್ಟಪಡಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

"ಮುಕ್ತಾಯಕ್ಕ" ವ್ಯಕ್ತಿನಾಮದ ಹೆಸರಿನ -"ಅಕ್ಕ" ಭಾಗವನ್ನು ತೆಗೆದರೆ

ಉಳಿಯುವ "ಮುಕ್ತಾಯಿ" ಭಾಗವನ್ನು ಮುಕ್ತ (ಕ್ತಿ)+ಆಯಿ ಎಂದು ಬಿಡಿಸಬಹುದು. ಬಸವ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ (ಧಾರವಾಡ, 1969. 60 : 6) ಬರುವ ಧವಳಾಯಿ, ಶಿವಾಯಿ, ನಾಗಲಾಯಿ, ಮಾದಾಯಿ ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಶರಣೆಯರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಉತ್ತರ ಪದ "-ಆಯಿ" ಎಂದರೆ ತಾಯಿ ಎಂದರ್ಥ (ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು. 1, ಬೆಂಗಳೂರು, 1971. ಪು. 647)ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪುರುಷರ ಹೆಸರುಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ '-ತಂದೆ' ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡರೆ (ಉದಾ: ರಾಮಿತಂದೆ, ಮಾಚಿತಂದೆ, ಬೊಮ್ಮಿತಂದೆ) ಸ್ತ್ರೀಯರ ಹೆಸರುಗಳ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ '-ಆಯಿ' ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸ್ವಾಭಾವಿಕವಾಗಿದೆ.

"ಆಯಿ" ಯಾವ ಭಾಷೆಯ ಶಬ್ದ ? ಇದರ ಜ್ಞಾತಿ ಪದಗಳು ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೂ ಇಂಡೋ ಆರ್ಯನ್ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲೂ ವ್ಯಾಪಕವಾಗಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತವೆ. (ನೋಡಿ –T· Burrow and M.B. Emeneau : A Dravidian Etymological Dictionary, Oxford. 1961. P. 26-27)

ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ

ತಮಿಳು :	ಆಯ, ಆಯಿ, ಯಾಯ್, ಇಞಾಯ್ (=ಅವ್ವ)
ಕನ್ನಡ :	ಆಯಿ (= ಅವ್ವ)
ನಾಯ್ಕಿ :	ಅಯ್ಮ (=ಹೆಂಗಸು)
ಪರ್ಜಿ :	ಅಯಲ್ (=ಹೆಂಗಸು) ; ಇಯ (=ಅವ್ವ)
ಗೋಂಡಿ :	ಯಾಯಲ್ (=ಅವ್ವ)
ಗದಬ :	ಆಯ (=ಅವ್ವ)
ಕೊಂಡ :	ಅಯ (=ಅವ್ವ)
ಕುಇ :	ಐಅ (=ಅವ್ವ)
ಕುರುಖ್ :	ಆಯಂಗ್, ಆಯೊ (=ಅವ್ವ)

ಆರ್ಯನ್ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ

ಅಸ್ಸಾಮೀಸ್ :	ಆಈ
ಬೆಂಗಾಲಿ :	ಆಇ
ಒರಿಯ :	ಆಈ
ಸಿಂಧಿ :	ಆಈ
ಗುಜರಾತಿ :	ಆಈ
ಮರಾಠಿ :	ಆಈ

ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳ 'ಆಯಿ'ಗೂ ಆರ್ಯನ್ ಭಾಷೆಗಳ 'ಆಈ'ಗೂ ಒಂದೇ ಮೂಲವೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಬರೋ ಮತ್ತು ಎಮೆನೋ ಕೋಶದ ಪ್ರಕಾರ ಅದು ದ್ರಾವಿಡ ಪದ, ಮತ್ತು ಆರ್ಯನ್ ಭಾಷೆಗಳು ಅದನ್ನು ದ್ರಾವಿಡದಿಂದ ಸ್ವೀಕರಿಸಿವೆ. ಮತ್ತು ಅದೇ ಕೋಶದಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸಿರುವಂತೆ "ತಾಯಿ" ಪದವು ಪದಾದಿಯ ವ್ಯಂಜನ 'ತ್'– ಕಳೆದುಕೊಂಡು 'ಆಯಿ' ಆಗಿದೆ : ಪದಾದಿಯ ಚ–/ಸ್–/ತ್– ಲೋಪವಾಗುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳು ದ್ರಾವಿಡದಲ್ಲಿ ಅದರಲ್ಲೂ ದಕ್ಷಿಣ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಚ್ಚು ಎಂಬುದನ್ನು, ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ಬಲ್ಲರು.

"ಜನಿವಾರ" ಮತ್ತು "ಸಂಬಳಿಗೋಲು" ಪದಗಳ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ

ಜನಿವಾರ

"ಯಜ್ಞೋಪವೀತ" ಎಂಬರ್ಥದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿರುವ ಶಬ್ದ "ಜನಿವಾರ". ಇದರ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ ನಿಘಂಟು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಚಿಹ್ನೆ ಹಾಕಿರುವುದು[1] ಸಮಸ್ಯೆಯ ಜಟಿಲತೆಯನ್ನು ಎತ್ತಿ ತೋರುತ್ತದೆ. "ಜನಿವಾರ" ಶಬ್ದದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧವು "ಜನ್ನ" (ಯಜ್ಞ) ಪದವನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿದೆಯೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. "—ವಾರ" ಎಂಬ ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ವಿವರಣೆ ಹೇಗೆ ?

ಉತ್ತರ ಭಾರತದ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ "ಜನಿವಾರ" ಶಬ್ದಕ್ಕೆ ಸಂವಾದಿ ಪದಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

ಸಂಸ್ಕೃತ : ಯಜ್ಞೋಪವೀತ/ಯಜ್ಞ ಸೂತ್ರ/ಪವಿತ್ರ[2]/ಉಪವೀತ
ಪ್ರಾಕೃತ : ಜಣ್ಣೋವವೀಅ|ಜಣ್ಣೋವಿಅ/ಪಇತ್ತ
ಹಿಂದಿ : ಜನೇಊ
ಮರಾಠಿ : ಜಾ̣ನವೇ/ಜಾನವೀ/ಜಾ̣ನವಾ
ಗುಜರಾತಿ : ಜನೋಈ
ಸಿಂಧಿ : ಜಣ್ಯೋ
ಕಾಶ್ಮೀರಿ : ಯೋಇ
ಕೊಂಕಣಿ : ಜಾನ್ನುವೆ
ಪಂಜಾಬಿ : ಜನೇಊ

---

1 ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು, III. ಪು. 2977
2 "ಪವಿತ್ರ" ಮಾತಿಗೆ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿ ಜನಿವಾರ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಅರ್ಥ : ಕೆಲವು ವಿಶಿಷ್ಟ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಬಲಗೈ ನಾಲ್ಕನೇ ಬೆರಳಿಗೆ ಹಾಕುವ ಕುಶ ಹುಲ್ಲಿನ ಉಂಗುರ ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗುತ್ತದೆ : ಶುದ್ಧಿಗೈಯಲು ತುಪ್ಪವನ್ನು ಸಿಂಪಡಿಸಲು ಬಳಸುವ ಕುಶ ಹುಲ್ಲು ಎಂದೂ ಅರ್ಥ.

ಬಂಗಾಳಿ : ಪಇತಾ/ಪೈತಾ/ಪೊಯ್ತಾ[3]

ಒಡಿಯಾ : ಪಇತಾ

ಉರ್ದು : ಜನ್ನಾರ್/ಜನ್ವಾರ್

ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಜನಿವಾರ ಅರ್ಥವನ್ನು ಹೇಳುವ ಪದಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

ಕನ್ನಡ : ಜನಿವಾರ

ತೆಲುಗು : ಜನ್ದೆಮು/ಜೆನ್ನಿದಮು/ಜನ್ದವು

ತಮಿಳು : ಪೂಣೂಲ್

ಮಲಯಾಳಂ : ಪೂಣೂಲ್

ತುಳು : ಜನ್ಯಾರೊ/ಜನಿಯಾರೊ

ಆರ್ಯನ್ ಭಾಷೆಗಳ ಪದಗಳನ್ನು ಮೂರು ಗುಂಪು ಮಾಡಬಹುದು. ಹಿಂದಿ, ಮರಾಠಿ, ಗುಜರಾತಿ, ಸಿಂಧಿ, ಕಾಶ್ಮೀರಿ, ಪಂಜಾಬಿ, ಕೊಂಕಣಿ ಭಾಷೆಗಳ ಪದಗಳು ಪ್ರಾಕೃತದ "ಜಣ್ಣೋವೀಅ" (= ಸಂಸ್ಕೃತದ "ಯಜ್ಞೋಪವೀತ")ದಿಂದ ಬಂದಿವೆ. ಉರ್ದು ಪದವು ಕನ್ನಡದ "ಜನಿವಾರ"ದಿಂದ ಬಂದಿದೆ. ಹದಿನಾರನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ಗುಲ್ಬರ್ಗಾ ಪ್ರದೇಶದ ದಖನೀ ಉರ್ದು ಭಾಷೆಯು ಕನ್ನಡದಿಂದ "ಜನಿವಾರ" ಪದವನ್ನು (> ಜನ್ವಾರ್, ಜನ್ನಾರ್) ತೆಗೆದುಕೊಂಡಿತು; ಅಲ್ಲಿಂದ ಅದು ಉರ್ದು ಭಾಷೆಯ ಪ್ರಮಾಣವನ್ನು ಸೇರಿಕೊಂಡಿತು.[4] ಬಂಗಾಲಿ, ಒಡಿಯ ಪದಗಳು ಪ್ರಾಕೃತ 'ಪ ಇತ್ತ' ಮೂಲದವು.

ತೆಲುಗು ಭಾಷೆಯ ಶಬ್ದವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಪ್ರಾಕೃತ ಅಥವಾ (ಮತ್ತು) ಸಂಸ್ಕೃತಗಳಿಂದ ಸುಲಭವಾಗಿ ನಿಷ್ಪನ್ನ ಮಾಡಬಹುದು (ಅಲ್ಲಿಯ ಅಂತ್ಯ "—ಮು" ಪ್ರತ್ಯಯವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ). ತಮಿಳು, ಮಲಯಾಳಂ ಪದಗಳು ಪೂಣುನೂಲ್ ಅಥವಾ ಪೂಣ್ಣೂಲ್. ಇದನ್ನು "ಪೂಣ್" (= ತೊಡು, ಧರಿಸು) ಎಂಬ ದ್ರಾವಿಡ ಧಾತುವಿನಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನ ಮಾಡುವುದು ರೂಢಿ. "ಪೂಣ್" ಎಂದರೆ ವ್ರತವನ್ನು ತೊಡು ಎಂಬರ್ಥವಿರುವುದರಿಂದ ವ್ರತದ (= ಉಪನಯನದ) ಅಂಗವಾಗಿ ತೊಡುವ ನೂಲ್ ಅಥವಾ ದಾರ ಎಂದೂ ಅರ್ಥವಾಗಬಹುದು. (ಪೂಣ್ಣೂಲ್ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ ಒಟ್ಟಾರೆ ಇನ್ನೂ ಅತೃಪ್ತಿಕರವೆಂದೇ ಹೇಳಬೇಕು). ಕನ್ನಡ, ತುಳುಗಳ ಜನಿವಾರ ಅಥವಾ ಜನ್ಯಾರೊ ಶಬ್ದಗಳ ಅಂತ್ಯದ "—ರ" ಭಾಗವು ವಿವರಣೆಗೆ ಸಿಗುವುದಿಲ್ಲ.

---

3 ಇವು ಸಹಜ ಆಡು ಮಾತಿನ ರೂಪಗಳು. ಶಿಷ್ಟ ಬಂಗಾಲಿ ಭಾಷೆಯಲ್ಲಿ "ಜಗ್ನ ಸೂತ್ರ" "ಜಗ್ನೋಪವೀತ" ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಇವು ಯಜ್ಞಸೂತ್ರ, ಯಜ್ಞೋಪವೀತದ ತದ್ಭವಗಳೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

4 ಎಕ್ಬಾಲ್ ಮತ್ತು ಶಾಕೀರರು "ಜನ್ನಾರ್" ಪದವನ್ನು ತಮ್ಮ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸಿದ್ದಾರೆ.

ಅವುಗಳ ಆರಂಭದ ಭಾಗವು "ಜನ್ನ" (=ಯಜ್ಞ)ದಿಂದ ಬಂದಿದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಹೊಸಗನ್ನಡ ರೂಪ "ಜನಿವಾರ" ಎಂದಿದೆಯಾದರೂ, ಅದರ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ರೂಪ "ಜನ್ನವಿರ". ಕಾಲಾನುಕ್ರಮವಾದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಕೆಳಗೆ ತೋರಿಸಿದೆ.

1) ಮೊದಲನೆಯ ಗುಣವರ್ಮನ ಶೂದ್ರಕ (ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. 900)— "ಜನ್ನವಿರ"[5]
2) ಪಂಪನ ಪಂಪ ಭಾರತ (ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. 945) - "ಜನ್ನವಿರ"[6]
3) ಚಾವುಂಡರಾಯನ ಚಾವುಂಡರಾಯ ಪುರಾಣ(ಸು.ಕ್ರಿ.ಶ. 970)— "ಜನ್ನಿವರ"[7]
4) ಮೊದಲನೆಯ ನಾಗವರ್ಮನ ಕರ್ಣಾಟಕ ಕಾದಂಬರಿ (ಸು. 990) "ಜನ್ನಿವರ"[8]
5) ಕ್ರಿ.ಶ. 1112ರ ನಯಸೇನನ ಧರ್ಮಾಮೃತ—"ಜನ್ನಿವರ"[9]

ಇಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನ ಪ್ರಯೋಗಗಳು. ಸ್ವಲ್ಪ ಈಚಿನ ಪ್ರಯೋಗಗಳಲ್ಲಿ "ಜನ್ನವರ", "ಜನ್ನಿವಾರ", "ಜನ್ವರ" ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ರೂಪಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ. "ಜನಿವಾರ" ಎಂಬುದು ತೀರ ಈಚಿನ ರೂಪ.

ಮೇಲಿನ ಪ್ರಯೋಗಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ "ಜನ್ನವಿರ"ವೇ ಅತ್ಯಂತ ಪ್ರಾಚೀನ ರೂಪ; ಅದರ ಮಾರ್ಪಾಟು ರೂಪವಾದ "ಜನ್ನಿವರ" ಸ್ವಲ್ಪ ಈಚಿನದು— "ಜನ್ನವಿರ"ದಲ್ಲಿನ ಸ್ವರ ಪಲ್ಲಟದಿಂದ ಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ನಾವು ನಿಷ್ಪತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವುದು "ಜನ್ನವಿರ"ಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ; ಇದರಿಂದ ಮುಂದಿನ

---

5 "ಕಾಸೆಯುಸುಟ್ಟು ಜನ್ನವಿರಮಂ ಪೆಗಲೊಳ್ ತೆಗೆದಿಕ್ಕಿ ವೇದದಭ್ಯಸಮಂಟು ಮಾಡಿ-" ("ಕಾವ್ಯಸಾರ"ದಲ್ಲಿ ಉದ್ಧೃತ, ಪದ್ಯ 535). ಹಲಾಯುಧ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ "ಜನ್ನವಿರ" ರೂಪವಿದೆ. ("ಜನ್ನವಿರಮಂ ಬಲಂದೊಡುವುದು ಉಪವೀತ")

6 ಪಂಪಭಾರತ, 2. 93 ವ; 6, 8-"ತಾವರೆಯ ಸೂತ್ರದೊಳಾದ ಜನ್ನವಿರಂ ದುಕೂಲದ ಕೋವಣಂ"

7 "ಅವನ ಜನ್ನಿವರಮಂ ಸಾಭಿಜ್ಞಾನದುಂಗುರಮುಂ ನಗೆಯೊಳೊತ್ತೆಯೆಂದು ಕೊಂಡು" (ಚಾವುಂಡರಾಯ ಪುರಾಣ, 35-15)

8 ಕಾದಂಬರಿ, ಪು. 606

9 ಧರ್ಮಾಮೃತ, 1.95

ಕನ್ನಡ ರೂಪಗಳು ಸಿದ್ಧಿಸಿದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ವಿವರಿಸಬಹುದು. (ಜನ್ನವಿರ→ಜನ್ನಿವರ,→ಜನಿವಾರ. "ಜನ್ನಿವರ"ದ ದ್ವಿತ್ವ ಸರಳಗೊಂಡು, ಅದರ ನಷ್ಟಭರ್ತಿಗಾಗಿ ಮೂರನೆಯ ಸ್ವರವು ದೀರ್ಘಗೊಂಡಿದೆ.)

ಸಮಸ್ಯೆಯೆಂದರೆ, "ಯಜ್ಞೋಪವೀತ" ಅಥವಾ ಅದರ ಪ್ರಾಕೃತ ರೂಪ "ಜಣ್ಣೋವವೀಅ"/"ಜಣ್ಣೋವಿಅ"ದಿಂದ "ಜನ್ನವಿರ" ಪದದ "ಜನ್ನವಿ—" ಭಾಗವನ್ನು ನಿಷ್ಪನ್ನ ಮಾಡಬಹುದು. ಆದರೆ ಅಂತ್ಯ "—ರ" ಎಲ್ಲಿಯದು? "ಯಜ್ಞಸೂತ್ರ"ದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಅಕ್ಷರವು ರೇಫೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. "ಯಜ್ಞ ಸೂತ್ರ"ವು ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿ "ಜಣ್ಣಸುತ್ತ" ಆಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವೇಳೆ, "ಸೂತ್ರ"ವು "ಸೂತರ್" ಆಯಿತು ಎಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡರೂ, ಆಗ "ಜನ್ನವಿರ"ಪದದ-ವಿ- ಭಾಗವನ್ನು ವಿವರಿಸುವುದು ಕಷ್ಟ. "ಯಜ್ಞೋಪವೀತ ಸೂತ್ರ" ಎಂಬ ಕಲ್ಪಿತ ರೂಪದಲ್ಲಿ "ಜನ್ನವಿರ"ದ ಎಲ್ಲ ಸ್ವನಗಳೂ ದೊರಕಿದರೂ, ಅದು ಬಹಳ ಕ್ಲೇಶ ದಾಯಕ ವಿವರಣೆಯಾಗಬಹುದು. "ಪವಿತ್ರ" ಎಂದರೂ ಜನಿವಾರವೇ. "ಯಜ್ಞ ಪವಿತ್ರ" ಎಂಬುದು ಕಲ್ಪಿತ ರೂಪ ಮತ್ತು ಇಲ್ಲೂ "ಪವಿತ್ರ" ಎಂಬುದು "ಪವಿತ್ತರ್" ಎಂಬ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಆಡು ಮಾತಿನಲ್ಲಿ ಆಯಿತೆಂದು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಂಡು ಅಂತ್ಯ"—ರ್" ಸ್ವನಕ್ಕೆ ವಿವರಣೆ ಕೊಡಬಹುದು. ಇದೆಲ್ಲವೂ ವ್ಯರ್ಥ ದೊಂಬರಾಟ.

ಬಹುಶಃ, "ಜಣ್ಣೋವಿಅ" (=ಜನಿವಾರ) ಪದಕ್ಕೆ ಸೂತ್ರ ಎಂಬರ್ಥದ "ದಾರ" ಸೇರಿ, ಉಚ್ಚಾರಣೆಯಲ್ಲಿ "ದಾ" ಬಿದ್ದು ಹೋಗಿ "ಜನ್ನವಿರ" ರೂಪ ಸಿದ್ಧಿಸಿದೆಯೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. "ದಾರ" ಶಬ್ದವೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಪ್ರಾಚೀನ ವಾದುದು (ರನ್ನನಲ್ಲಿ ಇದರ ಪ್ರಯೋಗವಿದೆ).* "ಜನ್ನದಾರ" ರೂಪ ಹರಿಹರನ ಗಿರಿಜಾಕಲ್ಯಾಣದಲ್ಲಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ—"ಜನ್ನದಾರದ ಪನ್ನಗಭೂಷಣಂ" (10.79). ತಮಿಳು, ಮಲಯಾಳಗಳ "ಪೂಣೂಲ್" ಪದದಲ್ಲಿನ ಅಂತ್ಯ ಭಾಗ ದಲ್ಲಿ ದಾರ ಎಂಬರ್ಥದ "ನೂಲ್" ಪದವಿದೆಯೆಂಬುದೂ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿದೆ. ಈ ವಿವರಣೆ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಊಹೆಯಾದರೂ, ಇದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಬೇರೇನೂ ಸಮರ್ಪಕ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ ಕಾಣುತ್ತಿಲ್ಲ. ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ—"ದಾರ" ಪದವನ್ನು ಸೇರಿಸಲು ಕಾರಣ ಬಹುಶಃ ಅರ್ಥಸ್ಪಷ್ಟತೆ.

ಸಂಬಳಿಗೋಲು

ಇದರಲ್ಲಿ ಎರಡು ಶಬ್ದಗಳಿವೆ: ಸಂಬಳಿ+ಕೋಲು. "ಸಂಬಳಿಗೋಲು"

---

* "ಮುನ್ನಮೆಂಬ ಬಚಿಕೆಂಬ ಜನೋಕ್ತಿಯೊಳಾಯ್ತು ಸೂಚಿಕಕ್ಕೆಗೆ ನೃಪರಾನೆ ದಾರದವೊಲ್ಪದುವು ರಾಜಕುಮಾರರಾನೆಗಳ್" ಗದಾಯುದ್ಧ. (1.16)

ಎಂದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಹೊಲೆಯರು ಊರೊಳಕ್ಕೆ ಬರುವಾಗ ತಮ್ಮಿಂದ ಜನ ದೂರವಿರಲೆಂದು ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಕೊಡಲು ನೆಲಕ್ಕೆ ಕುಟ್ಟುತ್ತಿದ್ದ ಕೋಲು. ಹೊಲೆಯರು ಕೋಲು ಕುಟ್ಟುತ್ತ "ಸಂಬೋಳಿ ಸಂಬೋಳಿ" ಎಂದು ಕೂಗುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ, "ಸಂಬೋಳಿ" ಎಂದರೆ ಹೊಲೆಯರು ಎಂದೇ ಅರ್ಥ ಪ್ರಾಪ್ತವಾಯಿತು. "ಸಂಬೋಳಿ"ಗಳು ಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಕೋಲೇ ಸಂಬಳಿಗೋಲು. ಹರಿಜನರು "ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ತಮ್ಮ ಕೈಯಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದುಕೊಂಡು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದ ತುದಿ ಸೀಳಿದ ಬಿದಿರಿನ ಕೋಲು" ಎಂದು ಎ.ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಸಂಬಳಿಗೋಲಿನ ಅರ್ಥವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನಿರ್ಣಯಿಸಿದ್ದಾರೆ.[10] (ತುದಿಯನ್ನು ಸೀಳಿರುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೇನೂ ಅಲ್ಲ).

"ಸಂಬೋಳಿ", "ಸಂಬಳಿ", "ಸಂಬಳಿಗೋಲು" ಇವುಗಳ ಕೆಲವು ಮುಖ್ಯ ಉಲ್ಲೇಖಗಳು ಹೀಗಿವೆ :

1) ನಾಗವರ್ಮನ (ಕ್ರಿ.ಶ. 990) ಕರ್ನಾಟಕ ಕಾದಂಬರಿ–"ಕೋಮಲ ಕರತಲದೊಳ್ ತಳೆದದೊಂದು ಸಂಬಳಿಗೋಲಿಂದಿರದೆ ಪಳಂಚಿಸಿದಳ್ ಜರ್ಝರರವ–ಮೊಗೆಯಲ್ಕೆ ನೃಪಸಭಾಕುಟ್ಟಿಮಮಂ ; ಅಂತು ಸಂಬಳಿಗೋಲಿಂ ಸನ್ನೆಗೆಯ್ಯೆ...." ಈ ಕಾವ್ಯದ ಮೂಲವಾದ ಬಾಣಕವಿ ಕೃತ ಸಂಸ್ಕೃತ ಕಾದಂಬರಿಯಲ್ಲಿ "ಜರ್ಝರಿತ ಮುಖಭಾಗಾಂ ವೇಣುಲತಾಂ" ಇದೆ. ತುದಿಸೀಳಿದ ಬಿದಿರಿನ ಕೋಲನ್ನು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಬಳಿಗೋಲು ಎಂದು ಕರೆದಿದೆ.

2) ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. 950ರ ಪೊನ್ನನ ಶಾಂತಿ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ (7.136) "ಸೆಂಬುಳಿಗೋಲ್" ರೂಪವಿದೆ.

3) ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನದಲ್ಲಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1160) "ಸಂಬೋಳಿ"[11] ರೂಪ ವಿದೆ.

4) ಹರಿಹರನ ಬಸವರಾಜ ದೇವರ ರಗಳೆಯಲ್ಲಿ (ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1220) ಬರುವ "ಕಂಬಳಿಯ ನಾಗಿದೇವ"ನ ನಿಜವಾದ ಹೆಸರು ಸಂಬೋಳಿ ನಾಗಿದೇವ. ("ಕಂಬಳಿ"ಗೆ ಇರುವ "ಸಂಬೋಳಿ" ಎಂಬ ಪಾಠಾಂತರವೇ ಮೂಲ ಪಾಠ). ನಾಗಿದೇವ ಒಬ್ಬ ಹರಿಜನ ವಚನಕಾರ.

---

10 'ಸಂಬಳಿಗೋಲು' (ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ ಪತ್ರಿಕೆ. 39.1 ಪು. 25-33.)

11 ಬಸವಣ್ಣನವರ ಷಟ್ಸ್ಥಲದ ವಚನಗಳು (ಸಂ. ಶಿ.ಶಿ. ಬಸವನಾಳ) ಪು. 250- "ಲಿಂಗಾರ್ಚನೆ ಮಾಡುವ ಮಹಿಮರೆಲ್ಲರೂ ಸಲಿಗೆವಂತರಾಗಿ ಒಳಗೆ ಐದಾರೆ. ಆನು ದೇವಾ, ಹೊಱಗಳವನು ಸಂಬೋಳಿ ಸಂಬೋಳಿ ಎನ್ನುತ್ತ ಇಂಬಿನಲ್ಲಿ ಇದ್ದೇನೆ. ಕೂಡಲ ಸಂಗಮದೇವಾ, ನಿಮ್ಮ ನಾಮವಿಡಿದ ಅನಾಮಿಕ ನಾನು."

5) ರಾಘವಾಂಕನ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ (ಸು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1220) ಸ್ಮಶಾನ ದಲ್ಲಿ ಹೊಲೆಯ ವೀರಬಾಹುವು "ಸಂಬಳಿಗೋಲ"ನ್ನು ಹಿಡಿದಿದ್ದನೆಂದು ವರ್ಣನೆ ಯಿದೆ. ಅವನು ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನಿಗೆ ಸ್ಮಶಾನ ಕಾಯಲು ಅಪ್ಪಣೆ ಕೊಟ್ಟು "ಹಿಡಿದ ಸಂಬಳಿಗೋಲ ಮುದ್ರೆ"ಯನ್ನೂ ಕೊಟ್ಟನಂತೆ. ಹೊಲೆಯನ ಆಳಾದ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನಿಗೆ ಪಟ್ಟಣದಲ್ಲಿ ನಿನ್ನ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುತ್ತ, ಜನರಿಗೆ ತಿಳಿಯುವಂತೆ ಹರೆ ಹೊಯ್ಯಿಸಿ ಕಾಣಿಸಿಕೋ ಎಂದು ವೀರಬಾಹು ಅಪ್ಪಣೆ ಕೊಟ್ಟಾಗ, ಅವನು ತನ್ನ "ಕಂಕರಿ ಗೋಲಿ"ನಿಂದ ನೆಲವನ್ನು ಕುಟ್ಟುತ್ತ ಸದ್ದು ಮಾಡಿ, "ಸಂಬೊಳಿ ಸಂಬೊಳಿ" ಎಂದು ಕೂಗಿದ.[12] ಇಲ್ಲಿನ "ಕಂಕರಿಗೋಲು" ಎಂಬುದು ಸಂಬಳಿಗೋಲಿಗೆ ಪರ್ಯಾಯ ಪದ. ಹೇಮಚಂದ್ರನ "ದೇಶೀನಾಮ ಮಾಲಾ"ದಲ್ಲಿ "ಖಿಕ್ಖಿರಿ"ಯು ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ("ಚಾಂಡಾಲ"ರು) ಹಿಡಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಕೋಲು ಎಂದು ಅರ್ಥ ಕೊಡಲಾಗಿದ್ದು,[13] ಅದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಕನ್ನಡದ "ಕಂಕರಿ"ಯೇ ಆಗಿದೆ. ಕಂಕರಿಗೋಲಿನ ಉಲ್ಲೇಖ ಇನ್ನೂ ಹಲವೆಡೆ ಬಂದಿದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಹರಿಹರನ ಕೆಂಬಾವಿ ಭೋಗಣ್ಣನ ರಗಳೆ, ಚೆನ್ನಬಸವ ಪುರಾಣ, ಮೋಳಿಗಯ್ಯ ಪುರಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಇದರ ಉಲ್ಲೇಖವಿದೆ. "ಕಂಕರಿ ಗೋಲಿ"ನ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ ಇನ್ನೂ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವೇ ಆಗಿದೆಯಾದರೂ, ಈ ಪದ ದ್ರಾವಿಡ ದಿಂದ (ಬಹುಶಃ ಕನ್ನಡದಿಂದ) ಪ್ರಾಕೃತಕ್ಕೆ ಹೋಗಿ ಅಲ್ಲಿ "ಖಿಕ್ಕಿರಿ" ರೂಪವನ್ನು ಪಡೆದುಕೊಂಡಿದೆಯೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. (ಇದನ್ನು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನ "ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು" ಕಂಕರಿಗೋಲು ಉಲ್ಲೇಖದ ಕೆಳಗೆ ದಾಖಲು ಮಾಡುವುದು ಉಚಿತವಾಗಿದೆ.)

6) ಉರಿಲಿಂಗ ಪೆದ್ದಿಯಲ್ಲಿ (ಕ್ರಿ.ಶ. 1160) "ಸಂಭೋಳಿ" ರೂಪವಿದೆ.[14] "....ಗ್ರಾಮದೊಳಗಣ ಸೀಮೆಯ ಗೃಹವನೆ ಹೊಲೆಯರಿಗೆ ಕೊಟ್ಟರು. ಸತ್ತ ಹಸುವನೆಳದುಕೊಂಡು ಹೋಹವರನೆ ಹೊಲೆಯರ ಮಾಡಿದರು. ಜೀವದ ಹಸುವ ಹದಿನೆಂಟು ಜಾತಿಯ ಮುಂಚವಡಿಯಲ್ಲಿ ನುಡಿದು ಗೋದಾನ ಮುಖದಲ್ಲಿ ಕೊಂಡು ಹೋಹರನೆ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮಾಡಿದರು. ಇನ್ನು ನಿಮಗೂ ತಮಗೂ ಸೊಮ್ಮು ಸಂಬಂಧವಿಲ್ಲವೆಂದು ಕಂಡಾಗ ತೊಲಗುವಂತೆ ಸಂಭೋಳಿಯೆಂಬ ನಾಮಾಂಕಿತವಂ

---

12 ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯ, 11.37.

13 G.S. Ghurye : Caste and Race in India. Bombay, 1969. "ಖಿಕ್ಖಿರಿ" ಜೊತೆಗೆ "ಝುಂಝುರಿ" ಶಬ್ದವೂ ದೇಶ್ಯವೆಂದು ಹೇಮಚಂದ್ರ ಹೇಳಿ, ಅವೆರಡೂ ಚಾಂಡಾಲರೂ ಡೊಂಬರೂ ಜನರಿಗೆ ತಮ್ಮ ಬರವನ್ನು ತಿಳಿಸಲು ಸದ್ದು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದ ಕೋಲುಗಳೆಂದಿದ್ದಾನೆ.

14 ಉರಿಲಿಂಗ ಪೆದ್ದಿಯ ವಚನಗಳು. ಸಂ : ಫ.ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ. ಬಿಜಾಪುರ, 1936. ಪು. 131-2.

ಕೊಟ್ಟು ತೊರೆ ಪತ್ರಮಂ ಬರೆದರಾಗಿ. ಇವನರಿಯದಿದ್ದರೆ ಇನ್ನು ಕೇಳಿರಣ್ಣ...."

ಕರ್ಣಪಾರ್ಯನ "ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣ"ದಲ್ಲಿ "ಸಂಬಳಿಗೆ ಗೋಲಿ"ನ ಉಲ್ಲೇಖ ವಿದೆ.

ತೆಲುಗಿನಲ್ಲಿ ಸೆಂಬಲಿವಾರು ಎಂದರೆ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು, ಹೊಲೆಯರು. ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥನ ತೆಲುಗು ಪಂಡಿತಾರಾಧ್ಯ ಚರಿತದಲ್ಲಿ ಶಿವನು ಹೊಲೆಯನ ವೇಷದಲ್ಲಿ ಅಗ್ರಹಾರಕ್ಕೆ ಬಂದಾಗ "ಸೆಂಬಳಿ ಸೆಂಬಳಿ" ಎನ್ನುತ್ತಿದ್ದನೆಂದು ವರ್ಣನೆ ಇದೆ. ಅವನು ಹಿಡಿದಿದ್ದುದು "ಸೆಂಬಳಗೋಲು". ಅದೇ ಪಾಲ್ಕುರಿಕೆ ಸೋಮನಾಥನ ತೆಲುಗು ಬಸವಪುರಾಣದ ಕನ್ನಡಾನುವಾದವಾದ 'ಭೀಮಕವಿ ಕೃತ ಕನ್ನಡ ಬಸವ ಪುರಾಣ'ದಲ್ಲಿ (55.5), ಸವರ್ಣೀಯ ಮೇಲ್ಜಾತಿಯವರು ಬಿಜ್ಜಳನ ಮುಂದೆ, ಕಲ್ಯಾಣದ ಹೊಲೆಯರು ಜಾತಿನಿಯಮಗಳನ್ನು ಮೀರಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದಾರೆಂದೂ, ಅಸ್ಪೃಶ್ಯ ಜಾತಿಯ ಶಿವನಾಗಮಯ್ಯನು (ಇವನೇ ಬಸವರಾಜ ದೇವರ ರಗಳೆಯ ಸಂಬೋಳಿ ನಾಗಿದೇವ) ಪಟ್ಟಣದ ಬೀದಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವಾಗ ತಮಗೆ ಹೆದರಿ ದೂರ ನಿಲ್ಲುವುದಿಲ್ಲವೆಂದೂ "ಸಂಬೋಳಿ" ಎಂದು ಕೂಗುತ್ತಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಅಹವಾಲು ಸಲ್ಲಿಸುತ್ತಾರೆ.[16] ಶ್ರೀ ಕೊಟ್ರ ಶ್ಯಾಮಲ ಕಾಮಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ಆಂಧ್ರ ವಾಚಸ್ಪತ್ಯಮು ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ (ತೃತೀಯ ಸಂಪುಟಮು, ಪು. 257) ಸಂಬರಿ, ಸಂಬಳಿ ಶಬ್ದಗಳು ದೇಶ್ಯವೆಂದೂ, ಅವಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ "ತೊಲಗು" ಎಂದೂ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ. ಬಿ. ಸೀತಾ ರಾಮಾಚಾರ್ಯನ ಶಬ್ದರತ್ನಾಕರಮು ಕೋಶವೂ ಕೂಡ "ತೊಲಗು" ಎಂದೇ ಅರ್ಥ ವನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಬ್ರೌನ್ ಅವರ ತೆಲುಗು-ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಕೋಶವು "ಶಂಬಳಿ" ಎಂದರೆ ಹೊಲೆಯ ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದೆ. ತೆಲುಗು ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ದ್ವಿಪದ, ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ನಳೋಪಾಖ್ಯಾನಗಳಲ್ಲಿ ಹೊಲೆಯರು "ಶಂಬಳಿ ಶಂಬಳಿ" ಎಂದು ಕೂಗುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದೆ.

"ಸಂಬೋಳಿ" ಪದ ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಯದಲ್ಲ ಎಂಬ ಎ.ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳ ಊಹೆ ಬಹುತೇಕ ಸರಿ. ಅವರ ಪ್ರಕಾರ, ಅದು ಮರಾಠಿಯಿಂದ ಬಂದಿರ ಬಹುದಾದ ಪದ. ಮರಾಠಿಯಲ್ಲಿ "ಸಂಭಾಳ (ಣೇ)" ಎಂದರೆ ಎಚ್ಚರಿಕೆ ವಹಿಸು,

---

15 ಪಂಡಿತಾರಾಧ್ಯ ಚರಿತ್ರ. ಸಂ. ಸಿ. ನಾರಾಯಣರಾವ್. ಮದ್ರಾಸ್, 1939. ಪು. 117.

16 "ಹಮಳಿರಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದ ಭಕ್ತನು । ಮದಿಸಿ ಪುರವೀಥಿಯಲ್ಲಿ ಬರುತಂ । ಬೆದಱ ಸಂಬೋಳಿಯೆನ್ನನೆಮ್ಮನನಿನಿತು ಬಗೆಗೊಳ್ಳ".

ಕಾಪಾಡು, ಜೋಕೆ ಎಂದಿದ್ದು ಅದೇ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಂಬಳಿ/ಸಂಬೋಳಿ ಆಗಿದೆ.[17] ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಮರ್ಥನೆ ಇಂಡೋ ಆರ್ಯನ್ ಜ್ಞಾತಿ ಭಾಷೆಗಳಲ್ಲಿ ಉಂಟು. ಟರ್ನರ್ ಅವರ A Comparative Dictionary of Indo-Aryan Languages ಕೋಶದ ಪ್ರಕಾರ[18] ಮರಾಠಿಯ ಸಂಭಾಳ ಶಬ್ದದ ಜ್ಞಾತಿ ಪದಗಳು ಹೀಗಿವೆ.

ಪ್ರಾಕೃತ : ಸಂಭಾಲ್ಯೈ, 'observes' (ಸಂಸ್ಮರತಿ), ಸಂಭಾಲ 'search'

ಬೆಂಗಾಲಿ : ಸಾಮಾಲಾ 'to beware'

ಗುಜರಾತಿ : ಸಭಾಳ್ವು 'to be cautious'

ಮರಾಠಿ : ಸಾಭಾಳ್ಣೆ 'to take care, beware'(=ಸಂಭಾಳ)

ಹೊಲೆಯರು ಜನರಿಗೆ "ನಾವು ಬರುತ್ತಿದ್ದೇವೆ, ಹುಷಾರು, ಎಚ್ಚರ" ಎಂಬರ್ಥದ "ಸಂಬೋಳಿ", "ಸಂಬಳಿ" ಎಂದು ಮುಂತಾಗಿ ಕೂಗುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದು.

ತೆಲುಗಿನ "ಸಂಬಳಿ"ಗೆ ತೊಲಗು ಎಂಬರ್ಥವಿದ್ದರೆ (ಅಂತಹ ಅರ್ಥದ ಸೂಚನೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲೂ ಇದೆ. ನೋಡಿ-ಉರಿಲಿಂಗ ಪೆದ್ದಿಯ ವಚನ) ಆಗ "ಸಂಬೋಳಿ" ಪದವನ್ನು ಪ್ರಾಕೃತದ "ಬೋಲ" / "ವೋಲ"ದಿಂದ ನಿಷ್ಪನ್ನ ಮಾಡಬಹುದು. "ಬೋಳಹ" ಎಂದರೆ ಹೋಗು (="ಗಚ್ಛ") ಎಂಬರ್ಥ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯಲ್ಲಿದೆ. ಆದರೆ ಮೂಲ ಪದ "ಸಂಬಳಿ" ಎಂದಿದ್ದುದು ಕ್ರಮೇಣ ಅದೇ ಉಚ್ಚಾರದಲ್ಲಿ "ಸಂಬೋಳಿ" ಆಗಿದೆ. ಎ.ಆರ್. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿಯವರ ನಿಷ್ಪತ್ತಿ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಮಾನ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ತಮ್ಮ ಲೇಖನದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ಕೆಲವು ಮಾತುಗಳನ್ನಾಡಿದ್ದಾರೆ—

"ಗ್ರಾಮಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಈಗ್ಗೆ ಕೆಲವು ವರ್ಷಗಳವರೆಗೂ ಹೊಲೆಯರು ಕೈಯಲ್ಲಿ ಬಿದಿರಿನ ಕೋಲನ್ನು ಹಿಡಿದು ತಿರುಗುತ್ತಿದ್ದರು. ಯಾರಾದರೂ ಬಂದರೆ ದಾರಿಬಿಟ್ಟು ಆರುಗಾಗಿ ದೂರ ನಿಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದರು. ಆದರೆ ಅವರು ಕೋಲನ್ನು ಹೀಗೆ ಸೀಳಿಕೊಂಡಿದ್ದು

17 ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಲೇಖನ, ಪು. 28.

18 ಸಂಭಲತಿ/ಸಂಭಾಲಯತಿ ಪದಗಳ ಕೆಳಗೆ ನೋಡಿ.

ಆದರಿಂದ ಸದ್ದು ಮಾಡಿದ್ದನ್ನಾಗಲಿ, ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಕೊಟ್ಟದ್ದನ್ನಾಗಲಿ ನಾನು ಗಮನಿಸಿಲ್ಲ. ಈಗ ಈ ಪದ್ಧತಿ ಎಲ್ಲಾದರೂ ರೂಢಿಯಲ್ಲಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೋ ತಿಳಿಯದು".[19]

ಸಂಬಳಿಗೋಲಿನ ತುದಿಯನ್ನು ಕಡ್ಡಾಯವಾಗಿ ಸೀಳಿರುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನಮಗೆ ಆಧಾರಗಳಿಲ್ಲ. ಕೃಷ್ಣಶಾಸ್ತ್ರಿಗಳು ಬಾಣನ "ಜರ್ಜರಿತ ಮುಖಭಾಗಾಂ ವೇಣುಲತಾಂ...." ಎಂಬ ಮಾತನ್ನು ಮನಸ್ಸಿನಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಂಬಳಿಗೋಲಿನ ತುದಿಯನ್ನು ಸೀಳಿರುತ್ತಿದ್ದರು ಎಂದು ಸಾಮಾನ್ಯೀಕರಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಹೊಲೆಯರು ಕೋಲಿನಿಂದ ನೆಲವನ್ನು ಕುಟ್ಟಿ ಸದ್ದು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದು ಮತ್ತು ಕೂಗುತ್ತಿದ್ದುದು ಪ್ರಾಚೀನ ಭಾರತದಲ್ಲಿ (ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ) ರೂಢಿಯಲ್ಲಿತ್ತು ; ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಮೊನ್ನೆ ಮೊನ್ನೆಯವರೆಗೆ ಭಾರತದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಚಲಿತವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದನ್ನು ಅನ್ಯಾಧಾರಗಳಿಂದ ತೋರಿಸಬಹುದು. ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಚೇರುಮಾರ್ ಹೊಲೆಯರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಊರು, ಕೊಳ, ದೇವಾಲಯಗಳ ಹತ್ತಿರ ಸುಳಿಯಕೂಡದು. ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ದಾರಿಯಲ್ಲಿ ಬಂದರೆ, ಅವರಿಗೆ ತಮ್ಮಿಂದ ಮೈಲಿಗೆ ಅಂಟಬಹುದೆಂದು ಆ ಮಾರ್ಗ ಬಿಟ್ಟು ಬೇರೆ ಕಡೆಗೆ ಕೆಸರಿನ ದಾರಿಯಾದರೂ ಸರಿಯೇ ಅದನ್ನು ಹಿಡಿಯಬೇಕು. ದಾರಿ ಹೋಕರು ತಾನು ಬರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕೆಂದು ಕಿವಿಗೆ ಅಹಿತವಾದ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ "ಓ-ಹೋ-ಓ" ಎಂದು ಕೂಗುತ್ತಿದ್ದರು.[20] ಕೇರಳದ ಉಲ್ಲಾಹ ಹೊಲೆಯರು ನಂಬೂದಿರಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲೂ ಕೂಡದು. ಆಕಸ್ಮಾತ್ ಅವರೇನಾದರೂ ಊರೊಳಕ್ಕೆ ಬಂದರೆ, ಎಚ್ಚರಿಕೆ ಕೊಡುವುದಕ್ಕಾಗಿ ಕರುಣಾಜನಕ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಕೂಗುತ್ತಿದ್ದರು.[21] ನಂಬೂದಿರಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರು ಸಂಚರಿಸುವಾಗ ಅವರ ಮುಂದೆ ನಾಯರ್ ಜಾತಿಯ ಒಬ್ಬ ವ್ಯಕ್ತಿ (ನಾಯರ್= ಒಂದು ಅಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಮೇಲು ಜಾತಿ) 'ಹಾ ಹಾ' ಎಂದು ಕೂಗುತ್ತ ಹೋಗ ಬೇಕಿತ್ತು. ಅದು ನಂಬೂದಿರಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ ಬರುತ್ತಿದ್ದುದನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿತ್ತು. ಎಲ್ಲ ಜನ ಅದರಲ್ಲೂ ಅಸ್ಪೃಶ್ಯರು ದೂರ ಸರಿದು ನಿಲ್ಲುತ್ತಿದ್ದರು.[22] ತಮಿಳು ನಾಡಿನ ಪರೈಯರ್ ಹೊಲೆಯರು ಊರೊಳಕ್ಕೆ ಪರೆ ಬಾರಿಸುತ್ತ ಸದ್ದು ಮಾಡುತ್ತ ಬರುತ್ತಿದ್ದರು. ಉತ್ತರ ಮಲಬಾರಿನಲ್ಲಿ (ಕೇರಳ) ರಾತ್ರಿ ಯಾರಾದರೂ ಎದುರಿಗೆ

---

19 ಪೂರ್ವೋಕ್ತ ಲೇಖನ. ಪು. 27.

20 Thurston : Castes and Tribes of South India. Vol. II P. 51

21 P. Thomas : Hindu Religion, Customs and Manners. Bombay.P. 21

22 ಅದೇ.

ಬಂದರೆ 'ಪುಲೈಯನ್' (=ಹೊಲೆಯ) ಗಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಕೂಗಬೇಕು.[23] ಫಾಹಿಯಾನ್ ಎಂಬ ಚೀನಾದೇಶದ ಯಾತ್ರಿಕನ (ಕ್ರಿ.ಶ. 405-11) ವರದಿಯಂತೆ, ಚಾಂಡಾಲರು ಊರೊಳಕ್ಕೆ ಅಥವಾ ಸಂತೆಗೆ ಬಂದರೆ ಕೈಯಲ್ಲಿದ್ದ ಕೋಲಿನಿಂದ ನೆಲವನ್ನು ಬಡಿಯುತ್ತಿದ್ದರು.[24]

ವರ್ಣಗಳಲ್ಲಿ ಅತಿ ಮೇಲಿನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣ್ಯದ ಸೂಚಕ ಜನಿವಾರ; ನಾಲ್ಕು ವರ್ಣಗಳಿಗಿಂತ ಕೆಳಗಿನದು ಚಾಂಡಾಲ ಅಥವಾ ಹೊಲೆಯ ಜಾತಿ : ಅದರ ಚಿಹ್ನೆ ಸಂಬಳಿಗೋಲು. ಜಾತಿ ವ್ಯವಸ್ಥೆಯಂತೆಯೇ ಆ ಎರಡೂ ಪದಗಳ ನಿರುಕ್ತವೂ ಸಮಸ್ಯಾತ್ಮಕವಾಗಿರುವುದು ಕೇವಲ ಆಕಸ್ಮಿಕವಾದರೂ ಸ್ವಾರಸ್ಯವೂ ಆಗಿದೆ.

---

23 Benjamin Walker: Hindu World. London. 1968, P. 174

24 Ram Sharan Sharma : Shudras in Ancient India. Delhi. 1958, P. 262 : P.V. Kane : History of Dharma-shastra. II, Pt, 1. Poona. 1941, p. 81-2.

ಅಡಕೆಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದ 'ನೆಲವತ್ತಿ' ಗ್ರಾಮ ಯಾವುದು ?

'ನಂಜನಗೂಡು ಬಾಳೆಹಣ್ಣು' 'ಈರನಗೆರೆ ಬದನೆ' 'ಮೈಸೂರು ಮಲ್ಲಿಗೆ' 'ಬಿಜಾಪುರದ ಜೋಳ' 'ಬ್ಯಾಡಗಿ ಮೆಣಸಿನಕಾಯಿ' ಹೀಗೆ ಕೆಲವು ಸಸ್ಯಗಳು ಮತ್ತು ಸಸ್ಯೋತ್ಪನ್ನಗಳು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸ್ಥಳಗಳ ಹೆಸರುಗಳ ಜೊತೆ ಬಳಕೆಯಾಗುವುದನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದೇವೆ. ಆ ಸಸ್ಯಗಳನ್ನು ಈಗ ಬೇರೆ ಕಡೆಯೂ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳ ತಳಿ ಮೂಲತಃ ಆಯಾ ಪ್ರದೇಶದ್ದಾಗಿರಬಹುದು ; ಅಥವಾ ಅವು ಪ್ರಸಿದ್ಧ ವಾದುದು ಆ ಪ್ರದೇಶದಿಂದ ಎಂದೂ ಹೇಳಬಹುದು. ಹಾಗೆಯೇ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಅರಿಸಿಣಕ್ಕೆ ಒಳುಗುಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದರೆ[1], ಅಡಕೆಗೆ ನೆಲವತ್ತಿ ಎಂಬ ಗ್ರಾಮ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದಿತು. ನೆಲವತ್ತಿಯಡಕೆ ಕುರಿತು ವಿಚಾರ ಮಾಡಿದ ಡಾ. ಡಿ ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ಆ ಹೆಸರಿನ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುವ ಅನೇಕ ಆಕರಗಳನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ, ಶಾಂತಿಪುರಾಣ, ಧರ್ಮನಾಥ ಪುರಾಣದ ಉಲ್ಲೇಖಗಳ ಜೊತೆಗೆ ಹೂಲಿಯ ಒಂದು ಶಾಸನವನ್ನೂ, ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಶಾಸನವನ್ನೂ ಪ್ರಸ್ತಾಪಮಾಡಿ ಅಲ್ಲೆಲ್ಲ ಬರುವ 'ನೆಲವತ್ತಿ ಯಡಕೆ' ಮಾತಿನ ಕಡೆ ಬರೀ 'ನೆಲವತ್ತಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಕಡೆ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದ್ದಾರೆ. "ಹತ್ತನೆಯ ಶತಮಾನದ ಪೂರ್ವಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಈ ಅಡಕೆ ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ತುಂಬ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಡೆದಂತೆ ಕಾಣುತ್ತದೆ" ಎಂದೂ, ಆ ಶಬ್ದ ಕ್ರಿ. ಶ. 1352ಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ಜನಬಳಕೆಯಿಂದ ನಷ್ಟವಾಗಿರಬಹುದು ಎಂದೂ ಊಹಿಸುತ್ತಾರೆ.[2] ಶಿವಮೊಗ್ಗ ತಾಲೂಕಿನ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ಬರುವ ಎರಡು ಉಲ್ಲೇಖಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸಿ, ಆ ಊರು ಶಿವಮೊಗ್ಗೆಗೆ ಹತ್ತಿರವಾಗಿದ್ದಿರಬೇಕೆಂದು ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಊಹಿಸಿ, "ಕ್ರಿ. ಶ. 1080ರಲ್ಲಿ ಏಳ್ಗೆಯಲ್ಲಿದ್ದ ಆ ಊರು... ಅನಂತರದ ಕಾಲದಲ್ಲಿ.... ಹಾಳಾಗಿರಬೇಕು ; ಕಾಡು ಬೆಳೆದುಕೊಂಡು ಆ ಊರನ್ನೂ ಜಿನಭವನವನ್ನೂ ಕಬಳಿಸಿರಬೇಕು[3]" ಎಂದೂ ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ "ನೆಲವತ್ತಿ ಎಂಬ ಊರು ಮಾತ್ರ ಈಗ ಇಲ್ಲ" ಎಂಬ ಅವರ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ನಾವು ಒಪ್ಪಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಆ

---

1 'ಒಳುಗುಂದದ ಅರಿಸಿನ' ಎಂಬ ಮಾತು ಮಹಾದೇವಿಯಕ್ಕನಲ್ಲಿದೆ.

2 ಪೀಠಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು (ಪ್ರ.ಡಿ.ವಿ.ಕೆ. ಮೂರ್ತಿ, ಮೈಸೂರು. 1971), ಪು. 924-5 ; ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ (1970), ಪು. 232-3.

3 ಪೀಠಿಕೆಗಳು ಮತ್ತು ಲೇಖನಗಳು, ಪು. 925.

ಹೆಸರಿನ ಊರು ಈಗಲೂ ಇದೆ. ವ್ಯಾಪಾರ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿ ಬೆಳೆದಿದೆ, ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದೆ.

ಡಾ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ಶಿವಮೊಗ್ಗ ತಾಲೂಕಿನ ತಟ್ಟೇಕೆರೆ ಗ್ರಾಮದ ಶಾಸನವನ್ನು[4] ಮಾತ್ರ ಗಮನಿಸಿದರು. ಆ ಊರಲ್ಲಿ ಪೆರ್ಗಡೆ ನೊಕ್ಕಯ್ಯ ಎಂಬಾತ ತನ್ನ ಮಗ ಜಿನದಾಸನ 'ಪರೋಕ್ಷ ವಿನಯ'ಕ್ಕಾಗಿ ಒಂದು ಬಸದಿಯನ್ನೂ, 'ನೆಲವತ್ತಿ' ಗ್ರಾಮದಲ್ಲಿ ಅಂತಹುದೇ ಇನ್ನೊಂದು ಬಸದಿಯನ್ನೂ ಮಾಡಿಸಿದಂತೆ ಹೇಳಿರುವುದರಿಂದ, ತಟ್ಟೇಕೆರೆಗೆ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿಯೇ 'ನೆಲವತ್ತಿ' ಗ್ರಾಮ ಇದ್ದಿರಬೇಕು. ಡಾ. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ಶಿವಮೊಗ್ಗ ತಾಲೂಕಿನ ಪಕ್ಕದ ಹೊನ್ನಾಳಿ ತಾಲೂಕಿನ ಶಾಸನಗಳನ್ನೂ ಒಮ್ಮೆ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಅವರೇ ನೆಲವತ್ತಿ ಗ್ರಾಮ ಯಾವುದೆಂಬುದನ್ನು ಖಚಿತವಾಗಿ ಗುರುತಿಸಿಬಿಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಹೊನ್ನಾಳಿ ತಾಲೂಕಿನ ನ್ಯಾಮತಿ ಎಂಬ ಪಟ್ಟಣ ಹೊನ್ನಾಳಿಯಷ್ಟೇ ವ್ಯಾಪಾರ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದೆ. ನ್ಯಾಮತಿ ಸಾವಿರ ವರ್ಷಗಳ ಹಿಂದೆ ಒಂದು ಅಗ್ರಹಾರವಾಗಿದ್ದು ಅದಕ್ಕೆ ನೆಲವತ್ತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿದ್ದುದಾಗಿ ಅದೇ ಊರಿನ ಹಲವಾರು ಶಾಸನಗಳು ತಿಳಿಸುತ್ತವೆ. ಆ ಶಾಸನಗಳ ಪಾಠಭಾಗಗಳು ಹೀಗಿವೆ.

1. "ಅಗ್ರಹಾರಂ ನೆಲವತ್ತಿಯ ಸಾಸಿರ್ವರು ಮಹಾಜನರುಮಿರ್ದು"[5]
2. "ಅಗ್ರಹಾರಂ ನೆಲವತ್ತಿಯ ಸಾಸಿರ್ವರು ಮಹಾಜನ"[6]
3. "ಬಳ್ಳಿಯನಾಡ ನೆಲವತ್ತಿಯ"[7]
4. "....ಯಗ್ರಹಾರಂ ನೆಲವತ್ತಿಯ"[8]
   ನ್ಯಾಮತಿಯ ಸುತ್ತುಮುತ್ತಣ ಗ್ರಾಮಗಳ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲವತ್ತಿ ಅಥವಾ ನೇಮತ್ತಿಯ ಹೆಸರಿದೆ.
5. "ಬಳೆಯನಾಡ ನೇಮತ್ತಿಯ ಗ್ರಾಮದ ಕಾಲುವಳಿ ಸುರಹೊಂನೆಯ ಪುರದಲು"[9] (ಸುರಹೊನ್ನೆ ಗ್ರಾಮದ ಶಾಸನ)
6. "ಬೆಳೆಯನಾಡ ಬೆಳಗವತ್ತಿಯ ಸಂತಾನ ಮಂನೆಯ ಶ್ರೀಮದನಾದಿ

---

4 EC. VII (Rice Edition) Shimoga No. 10. C. 1085 A.D.
5 EC. VII (Rice Edition) Honnali. No 66, 1103 A.D.
6 ಅದೇ. ನಂ. 67, 1103 A.D.
7 ಅದೇ. ನಂ. 68, C. 1403 A.D
8 ಅದೇ. ನಂ. 69
9 ಅದೇ. ನಂ. 71, 1396 A.D.

....ರಂ ನೇಮತ್ತಿಯ ಶ್ರೀಮದಶೇಷ ಮಹಾಜನಂಗಳು"[10]
(ಚಟ್ನಹಳ್ಳಿ ಗ್ರಾಮದ ಶಾಸನ)

7. "ನೇಮತ್ತಿಗೆ ಥಾಳಿಯಿಟ್ಟಲ್ಲಿ"[11] (ಕುಳ್ಳಹಳ್ಳಿ ಶಾಸನ)

ನ್ಯಾಮತಿಯ ಕ್ರಿ.ಶ. 974ರ ಶಾಸನಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ನೆಲ್ಮಬ್ಬೆಯ ಕಮ್ಮರಬೀದಿ' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ನೆಲ್ಮಬ್ಬೆ' ಎಂಬುದು 'ನೆಲವತ್ತಿ' ಎಂಬುದರ ಅಪ ಲಿಖಿತವಿರಬಹುದು.[12] ಆದರೆ, 'ನೇಮತ್ತಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರು 'ನೆಲವತ್ತಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಈಚಿನ ರೂಪವೆಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ, ನೆಲವತ್ತಿಯಂತೆಯೇ 'ನೇಮತ್ತಿ'ಯೂ ಒಂದು ಅಗ್ರಹಾರವಾಗಿತ್ತು (ಮೇಲೆ ನಂ. 6 ನೋಡಿ). ಮತ್ತು ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ. ಈಗಿನ ನ್ಯಾಮತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರು ಬಂದಿರುವ ಕ್ರಮ ಹೀಗಿದೆ.

ನೆಲವತ್ತಿ → ನೇಮತ್ತಿ ('ಲ' ಲೋಪವಾಗಿ ಹಿಂದಿನ ಸ್ವರ ದೀರ್ಘವಾಗಿದೆ— Compensatory lengthening. 'ವ' ಕಾರವು 'ಮ' ಕಾರವಾಗಿದೆ. 'ವ' ಮತ್ತು 'ಮ' ಕಾರಗಳ ಮಧ್ಯೆ ವಿನಿಮಯ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಬೆಮರ್ ∼ ಬೆವರ್ ; ಅಮೆ ∼ ಅವೆ).

ನೇಮತ್ತಿ → ನ್ಯಾಮತಿ (ದೇವರು → ದ್ಯಾವರು ಎಂಬ ಬದಲಾವಣೆ ಗಮನಿಸಿ)

ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲವತ್ತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಪ್ರಾಚೀನ ಅಥವಾ ಅರ್ವಾಚೀನವಾದ ಬೇರೆ ಯಾವ ಊರೂ ಇಲ್ಲವಾದುದರಿಂದ,* ಈಗಿನ ನ್ಯಾಮತಿಯೇ

---

10 ಅದೇ, ನಂ. 76, C. 1314 A.D.

11 ಅದೇ, ನಂ 57

12 ಅಥವಾ 'ನೆಲ್ಮಬ್ಬೆ' ಎಂಬುದು ನೆಲ್ಮತ್ತಿ ಎಂಬುದರ ಅಪಲಿಖಿತವೂ ಆಗಿರಬಹುದು. ಊರಿನ ಮೊದಲ ಹೆಸರು ನೆಲವತ್ತಿ ಎಂಬುದರಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಕ್ರಿ. ಶ. 974ರ ಹೊತ್ತಿಗಾಗಲೇ ಅದು ಜನರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ನೆಲ್ಮತ್ತಿ ಆಗಿತ್ತೆಂದು ಊಹಿಸಲೂ ಅವಕಾಶವಿದೆ. ನೆಲ್ಮತ್ತಿ → ನೇಮತ್ತಿ → ನ್ಯಾಮತಿ ಹೀಗೆ ಹೆಸರು ವಿಕಾಸ ಹೊಂದಿರಬಹುದು. 974ರ ಬಳಿಕ ನೆಲವತ್ತಿಯು ಅಗ್ರಹಾರವಾದ ಮೇಲೆ ಗ್ರಾಮ್ಯ ನೆಲ್ಮತ್ತಿ ಹೆಸರಿಗಿಂತ ನೆಲವತ್ತಿ ಎಂಬ ಹಿಂದಿನ ಹೆಸರೇ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಕಂಡು ಕ್ರಿ. ಶ. 1103ರ ಈಚಿನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ನೆಲವತ್ತಿ ಎಂಬ ರೂಪವೇ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದಿರಬಹುದು. ಆದರೆ ಜನರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಬಳಕೆಯಾಗುತ್ತಿದ್ದ 'ನೆಲ್ಮತ್ತಿ'ಯೇ ನೇಮತ್ತಿಯಾಗಿರಬೇಕು. ನ್ಯಾಮತಿಯಿಂದ ಬೇರೆಯಾದ ಊರುಗಳ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ 'ನೇಮತ್ತಿ' ರೂಪವೇ ಇರುವುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

* List of villages in Mysore State ಎಂಬ ಪುಸ್ತಕದಲ್ಲಿನ ಶಿವಮೊಗ್ಗ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಎಲ್ಲ ಗ್ರಾಮನಾಮಗಳನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇನೆ.

ಹಿಂದೆ ನೆಲವತ್ತಿ ಎಂಬ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆದಿತ್ತೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಅದೇ ಊರಿನ ಶಾಸನಾಧಾರಗಳು ಇರುವುದರಿಂದ, ನೊಕ್ಕಯ್ಯ ಬಸದಿ ಕಟ್ಟಿಸಿದ ವಿಷಯ ಹೇಳುವ ಶಾಸನದ ನೆಲ್ಲವತ್ತಿಯು ನ್ಯಾಮತಿಯೇ ಎಂಬ ಬಗ್ಗೆ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ನೆಲವತ್ತಿ ಅಥವಾ ನೆಲ್ಲವತ್ತಿ ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಗ್ರಾಮವನ್ನು ತೋರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲವಾಗಿರುವುದರಿಂದ, ಕನ್ನಡ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ನೆಲ್ಲವತ್ತಿಯ ಅಡಕೆ' ನ್ಯಾಮತಿಯಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದ ಅಡಕೆ ಎಂದು ಊಹೆ ಮಾಡಿದರೆ ಅದರಲ್ಲಿ ತಪ್ಪೇನೂ ಇಲ್ಲ.*

ಹೂಲಿಯ ಕ್ರಿ.ಶ. 1184ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ ಹೀಗಿದೆ—'ನೆಲ್ಲವರ್ತ್ತಿಗೆ ಸಾಸಿರಕ್ಕೆ ಪನ್ನೊಂದಡಕೆಯ ಸೊಜ್ಜಮುಮಂ ಪೇಱಿಂಗೆ ಲಾಭಗವಳಿಗೆ ಯೆಂಟುನೂಱೆಲೆಯುಮಂ"[13] ಎಂದಿದೆ. 'ನೆಲ್ಲವರ್ತ್ತಿ' ಅಥವಾ 'ನೆಲ್ಲವರ್ತಿಗೆ' ಎಂದರೆ ಬಹುಶಃ ನೆಲವತ್ತಿ ಅಡಕೆ ಎಂದು ಹೇಳಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿನ ನೆಲ್ಲವರ್ತಿ ಎಂಬ ರೂಪ ಗಮನಾರ್ಹ. ಹೊನ್ನಾಳಿ ತಾಲೂಕಿನ ನ್ಯಾಮತಿಯಿಂದ ಹೂಲಿ ಸುಮಾರು ನೂರೈವತ್ತು ಮೈಲುಗಳ ಅಂತರದಲ್ಲಿದೆ. ನೆಲವತ್ತಿ ರೂಪ ನೆಲ್ಲವರ್ತಿ ಎಂದು ಸಿಗುವುದು ಮೂರದ ಹೂಲಿಯಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರ.

ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದು ಪ್ರಾಚೀನ ರೂಪವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸುವುದು ದುಸ್ತರ. 'ನೆಲವತ್ತಿ' ಎಂಬ '–ವತ್ತಿ' ಕೊನೆಯುಳ್ಳಿರುವ ರೂಪಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚೀನತೆ ಮತ್ತು ಸಂಖ್ಯೆಯ ಬೆಂಬಲವಿದೆ. 'ನೆಲವರ್ತಿ' ರೂಪದ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಊಹೆಯನ್ನು ಮಾಡಬಹುದು. ನ್ಯಾಮತಿ (<ನೆಲವತ್ತಿ) ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ತೀರ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಬೆಳಗುತ್ತಿ ಗ್ರಾಮವು ಆ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಮಾಂಡಳಿಕರಾಗಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಸಿಂದರ ರಾಜಧಾನಿಯಾಗಿತ್ತು. ಬೆಳಗುತ್ತಿಯ ಹಿಂದಿನ ರೂಪ ಬೆಳಗವತ್ತಿ. ಅದರ ಹಿಂದಿನ ರೂಪ ಬೆಳಗವರ್ತಿ ಎಂಬುದು ಅಲ್ಲಿಯ ಶಾಸನಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

---

* ಡಾ॥ ಡಿ.ಎಲ್.ಎನ್. ಅವರ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಾರದ 'ನೆಲವತ್ತಿಯೊಳೆಯುವಡಕೆ ಬಿಳಿಯೊಳೆಯು' ಎಂಬ ಭವರೋಗಹರಾಷ್ಟಮಿ ನೋಂಪಿ ಕತೆಯ ಕತೆ (ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ K. 1375. ಫೋಲಿಯೊ 114 ಹಿಂಭಾಗ) ಶ್ರೀ ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ ನನ್ನ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದ್ದಾರೆ.

13 Ep. Indica Vol. XVIII, No. E. Line 33 (ಡಿ. ಎಲ್. ಎನ್. ಅವರಿಂದ ಉದ್ಧೃತ).

1. "ಬೆಳಗವರ್ತಿಯ ನೆಲೆವೀಡಿನೊಳ್."
   "ತಂನ ಬೆಳಗವರ್ತಿ" (Ep. Carn. VII. Honnali. No. 50. 1180 A.D.)
2. "ಬೆಳಗವರ್ತಿ"[14].

'ಬೆಳಗವರ್ತಿ' ಎಂಬುದು ಕ್ರಮೇಣ ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ 'ಬೆಳಗವತ್ತಿ' ಎಂದಾಯ್ತು[15]

ಬೆಳಗವರ್ತಿ→ಬೆಳಗವತ್ತಿ→ಬೆಳಗುತ್ತಿ

ನೆಲವತ್ತಿಯು ರಾಜಧಾನಿಯಾದ ಬೆಳಗವರ್ತಿಯ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿದ್ದುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಹೂಲಿ ಶಾಸನಕಾರ 'ನೆಲವರ್ತಿ' ಎಂದು ಮಾರ್ಪಡಿಸಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಬೆಳಗಾಂ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಸವದತ್ತಿ ಅಥವಾ ಸೌಂದತ್ತಿಯ ಹಿಂದಿನರೂಪ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕರಣವಾಗಿ 'ಸುಗಂಧವರ್ತಿ' ಎಂದೂ ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಸೌಂದತ್ತಿಗೆ ಸಮೀಪದಲ್ಲಿರುವ ಹೂಲಿಯ ಶಾಸನ ಬರೆದ ಕವಿಗೆ ನೆಲವತ್ತಿಯನ್ನು 'ನೆಲವರ್ತಿ'ಯೆಂದು ತಿದ್ದಲು 'ಸುಗಂಧವರ್ತಿ' ಎಂಬ ಹೆಸರು ಪ್ರಚೋದನೆ ನೀಡಿರಬಹುದು.[16]

ನ್ಯಾಮತಿ ಈಗ ಅಡಕೆ ಬೆಳೆಯುವ ಕೇಂದ್ರವಲ್ಲ; ಬಹುಶಃ ಹಿಂದೆಯೂ ಆಗಿದ್ದಿರಲಾರದು. ಆದರೆ ಅಲ್ಲಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಿ 'ಬಣಜಿಗ'ಜನ ಈಗಲೂ ಅಡಕೆ, ಜೀರಿಗೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಸಂತೆ ಸಂತೆಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ಮಾರುತ್ತಾರೆ. ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಕಡೆ ಕೊಂಡ ಅಡಕೆಯನ್ನು ದಾಸ್ತಾನು ಮಾಡುವ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳು

---

14 EC. VII. Honnali, No. 45, 1175 A.D.; ನಂ. 44, 1215 A.D; ನಂ. 37, 1196 A.D.; ನಂ. 41, 1215 A.D; ನಂ. 26 1173 A.D.

15 ಅದೇ ನಂ.43, 1232 A.D; ನಂ.48,1216 A.D.

16 ಎಷ್ಟೋ ಸಾರಿ, ದೂರದ ಊರಿನ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ನಾವು ಅದೇ ಊರಿನ ಜನ ಬಳಸುವುದಕ್ಕಿಂತ ಸ್ವಲ್ಪ ಬೇರೆಯಾಗಿ ಬಳಸುವುದು ಸಾಮಾನ್ಯ. ಫ್ಲಾರೆನ್ಸ್ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಫಿರೆಂಜೆ, ರೋಮ್ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ರೋಮ, ಬೆನಾರಿಸ್ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ವಾರಣಾಸಿ, ಪೂನಾ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಪುಣೆ, ಬೊಂಬಾಯಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಮುಂಬಯಿ. ಹೀಗೆ ನೆಲವತ್ತಿಯು ದೂರದ ಹೂಲಿಯಲ್ಲಿ 'ನೆಲವರ್ತಿ' ಎಂದು ಕರೆಯಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದು. ಅಥವಾ ಜನ 'ನೆಲವರ್ತಿ'ಯನ್ನು ಊರು ಎಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದುದಕ್ಕಿಂತ, ಅಡಕೆಯ ಒಂದು ಪ್ರಭೇದವಾಗಿ ಅದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಶಾಸನ ಬರೆದವನಿಗೆ 'ನೆಲವರ್ತಿ' (ನೆಲವತ್ತಿ) ಎಂಬ ಊರು ಎಲ್ಲಿತ್ತು ಎಂಬುದೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೂ ಇವೆ. 'ಬೆನಾರಸ್ ಸೀರೆ' ಎಂದು ಹೇಳುವ ಎಲ್ಲ ಜನರಿಗೂ ವಾರಣಾಸಿಯ ವಿಷಯ ತಿಳಿದಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆ ಇಲ್ಲ.

ಇಲ್ಲಿದ್ದಾರೆ. ನೆಲವತ್ತಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳಿಂದ ಬಳಕೆಗೆ ಬಂದ ಅಡಕೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿ ಆ ಹೆಸರನ್ನು ಪಡೆದಿರಬೇಕು. ನೆಲವತ್ತಿಯ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳಿಗೆ ಅಡಕೆ ಸರಬರಾಜಾಗುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಪ್ರದೇಶ ಅಲ್ಲಿಗೆ ಸಮೀಪದ ಸಾಗರ, ಸೊರಬ, ಶಿರಸಿಗಳಿರಬಹುದು. ಈಗಲೂ ಈ ಪ್ರದೇಶಗಳು ಅಡಕೆಗೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿಯಾಗಿವೆ. 'ನೆಲವತ್ತಿಯಡಕೆ' ಎಂಬುದು ಅಡಕೆ ಬೆಳೆವ ಊರನ್ನು ಹೇಳುವುದಕ್ಕಿಂತ ಅಡಕೆ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳ ಊರನ್ನು ಹೇಳುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳೇ ಹೆಚ್ಚು.

ಇದಕ್ಕೆ ಪೋಷಕವಾದ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಅಂಶವನ್ನು ಡಾ. ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠರು ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಧಾರವಾಡ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಈಗಲೂ 'ನ್ಯಾಮತಿ' ಎಂಬ ಅಡ್ಡ ಹೆಸರಿರುವ ವೀರಶೈವ ಬಣಜಿಗ ಜಾತಿಯ ಜನ ಬಹಳ ಇದ್ದಾರೆ. ಎಂದರೆ, ಹಿಂದೊಮ್ಮೆ ವ್ಯಾಪಾರ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದ ನ್ಯಾಮತಿಯಿಂದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಡೆ ಹೋಗಿ ನೆಲಸಿದ ಮೇಲೆ ಅವರ ಕುಲನಾಮ (surname) 'ನ್ಯಾಮತಿ'ಎಂದಾಯಿತು. 'ನೆಲವತ್ತಿಯಡಕೆ' ಎಂಬಲ್ಲಿ ನೆಲವತ್ತಿಯು ವ್ಯಾಪಾರ ಕೇಂದ್ರವಾಗಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿನ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳ ಮೂಲಕ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾದ ಅಡಕೆ ಅರ್ಥವೇ ಸದ್ಯಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚು ಸಂಭವನೀಯವಾಗಿ ತೋರುತ್ತದೆ. (ಈಗಿನ ನ್ಯಾಮತಿಯು ಹಿಂದೆ ಅಡಕೆ ಬೆಳೆಯುವ ಜಾಗವಾಗಿತ್ತೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ತೋರಿದರೆ ಆಗ 'ನೆಲವತ್ತಿಯಡಕೆ' ಎಂದರೆ ನೆಲವತ್ತಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಅಡಕೆ ಎಂದೂ ಅರ್ಥೈಸಲು ಬರುತ್ತದೆ).

ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಹಿಂದಿನ ನೆಲವತ್ತಿಯು ಈಗಿನ ನ್ಯಾಮತಿಯೇ ಆಗಿರುವುದು.

ಅನುಬಂಧ: ಹಿಂದಿನ 'ನೆಲವತ್ತಿ'ಯೇ ಈಗಿನ ನ್ಯಾಮತಿ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಮರ್ಥನೆ

ಅಡಕೆಗೆ ಹಿಂದೆ ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿದ್ದ 'ನೆಲವತ್ತಿ' ಗ್ರಾಮವೇ ಹೊನ್ನಾಳಿ ತಾಲೂಕಿನ ಇಂದಿನ ನ್ಯಾಮತಿ ಎಂಬುದನ್ನು ಶಾಸನಾಧಾರಗಳಿಂದ ನಾನು ಈ ಹಿಂದೆ ಪ್ರತಿಪಾದಿಸಿದ್ದೇನೆ (ಸಾಧನೆ, 10.2. ಪು. 32-37). ನೆಲವತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬಹುಶಃ ಅಡಕೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಅಲ್ಲಿ ಅಲ್ಪಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಅಡಕೆಯಿಂದ ಅದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರಲಿಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅಡಕೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಮಲೆನಾಡಿನ ಕೇಂದ್ರಗಳಾದ ಸಾಗರ, ಶಿರ್ಸಿ ಇತ್ಯಾದಿ ಕಡೆಗಳಿಂದ ಅಡಕೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ನೆಲವತ್ತಿಯ ವರ್ತಕರು ಆ ಅಡಕೆಯನ್ನು ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದುದರಿಂದ 'ನೆಲವತ್ತಿಯಡಕೆ' ಎಂದು ಪ್ರಸಿದ್ಧವಾಗಿರಬೇಕೆಂದೂ ನಾನು ಊಹೆ ಮಾಡಿದ್ದೆ. ಇನ್ನೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾದರೆ, ನೆಲವತ್ತಿಯಡಕೆಯು

ನೆಲವತ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬೆಳೆದ ಅಡಕೆ ಅಲ್ಲ, ನೆಲವತ್ತಿ ಮೂಲಕ ವ್ಯಾಪಾರಿಗಳಿಂದ ಪ್ರಸಿದ್ಧಿ ಹೊಂದಿದ ಅಡಕೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಮರ್ಥನೆ ಶ್ರೀ ಸಿ. ಹಯವದನರಾಯರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ Mysore Gazetteer(Vol. v, Banglore. 1930) ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ (ಪು. 1320) ದೊರೆಯುತ್ತದೆ. ಆ ಭಾಗ ಹೀಗಿದೆ :

"Nyamati is a town of very modern date, the *Petta* having been established in the time of the Dewan Purniya. Being situated between *malanad* and the *maidan* regions, a considerable trade is carried on by the merchants, who are all Lingayats, in exchanging the products of both tracts. The grain of the *malnad* and the jaggery of the neighbouring taluks which can be stored in this dry climate for some time without risk of damage, *with areca-nut from Nagar and Koppa* and forwarded to Bellary, Dharwar, etc. in return for cloths and other articles, which are sent to the *malnad* and Kanara. During the American Civil war of 1864-5, much money was made here by cotton trade"

ಬಯಲು ಸೀಮೆ ಮಲೆನಾಡುಗಳ ಮಧ್ಯೆ ಇರುವ ನ್ಯಾಮತಿಯ ವರ್ತಕರು ಬಹು ಹಿಂದಿನಿಂದ ಮಲೆನಾಡಿನ ಬೆಳೆಗಳಾದ ಬೆಲ್ಲ ಅಡಕೆಯನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಬಯಲು ಸೀಮೆಯಲ್ಲಿ ವ್ಯಾಪಾರ ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದರು. ಈ ಹೊತ್ತಿಗೂ ಜಿಲ್ಲಾ ಕೇಂದ್ರವಾದ ಶಿವಮೊಗ್ಗದ ಹಲವು ಅಡಕೆ ಮಂಡಿಗಳು ನ್ಯಾಮತಿ ವರ್ತಕರ ಕೈಯಲ್ಲಿವೆ ಎಂಬುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿ. ಎಂದರೆ, ಹಿಂದೆ 'ನೆಲವತ್ತಿಯಡಕೆ' ಎಂಬುದು ನ್ಯಾಮತಿಯ ವರ್ತಕರ ಮೂಲಕ ಮಾರಾಟಗೊಂಡ ಅಡಕೆಯಾಗಿತ್ತು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಉಳಿದ ಕಡೆಯ ಅಡಕೆಗಿಂತ ನ್ಯಾಮತಿ ಮೂಲಕ ಮಾರಾಟಗೊಂಡ ಮಲೆನಾಡಿನ ಅಡಕೆ ಗುಣದಲ್ಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠವಾಗಿದ್ದಿತು.

ಕರ್ನಾಟಕ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ*

ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಎರಡು ವರ್ಗದ ಜನರಿದ್ದಾರೆ. ಒಂದು ವರ್ಗದವರು-ಅವರನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳೆಂದು, ಸಾಹಿತ್ಯಜ್ಞರೆಂದು ಕರೆಯೋಣ. ಇವರಿಗೆ ಯಾವುದೇ ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಾಂಶ ಇದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎನ್ನುವುದು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯ. ಒಂದು ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸವಾಗಲಿ, ಮತವಾಗಲಿ 'ಕಾವ್ಯ'ವಾಗಿ ಬಂದಿದೆಯೇ ಇಲ್ಲವೇ ಎಂಬುವದರ ಮೇಲೆ ಆ ಕೃತಿಯ ಬೆಲೆಯನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುತ್ತಾರೆ. ಇನ್ನೊಂದು ವರ್ಗದವರನ್ನು ಇತಿಹಾಸದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳೆಂದು ಇತಿಹಾಸಜ್ಞರೆಂದು ಕರೆಯೋಣ. ಇವರದು ಸಾಹಿತ್ಯಜ್ಞರಿಗಿಂತ ಬಹು ಭಿನ್ನವಾದ ದೃಷ್ಟಿ. ಇವರಿಗೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥರಾಶಿಯಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಕಾವ್ಯಾಂಶಕ್ಕಿಂತ ಇತಿಹಾಸಾಂಶ ಮುಖ್ಯ. ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ನಿಖರವಾಗಿ, ಯಾವುದೇ ಕಲ್ಪನೆಯನ್ನು ಬೆರಸದೆ ನಿರೂಪಿಸಿದಷ್ಟು ಇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಆ ಕೃತಿಯ ಬೆಲೆ ಹೆಚ್ಚು. ಇವರ ದೃಷ್ಟಿಯಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸವೆಂದರೆ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ರಾಜರ ಚರಿತ್ರೆ. ಇವರಿಗೆ ಕಂಠೀರವ ನರಸರಾಜ ವಿಜಯ, ಕೆಳದಿನೃಪ ವಿಜಯಗಳಂತಹ ಕೃತಿಗಳ ಪರಿಚಯ ಉಂಟು. ಅವುಗಳ ಹೆಸರನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಾರೆ: ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ನಿಜವಾದ ಆಸಕ್ತಿಯನ್ನು ತಾಳಿ ಕೆಲವರು ಕೃತಿಗಳನ್ನೇ ಓದಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಆದರೆ ಪಂಪ ಭಾರತ, ಶಿವಶರಣರ ವಚನಗಳು ಮುಂತಾದುವನ್ನು ಪ್ರಾಯಶಃ ಓದುವುದಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯಜ್ಞರು ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ 'ವಿಜಯ'ಗಳನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ: ಏಕೆಂದರೆ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ 'ಇತಿಹಾಸ' ಇರಬಹುದು; ಅವರಿಗೆ ಬೇಕಾದ 'ಕಾವ್ಯ'ದ ರಸ ಇರುವುದಿಲ್ಲ (ಈ ಸಾಹಿತ್ಯಜ್ಞರಲ್ಲೂ ಕೆಲವರು ಗಟ್ಟಿ ಮನಸ್ಸು ಮಾಡಿ ಪಂಪನನ್ನೋ ವಚನಗಳನ್ನೋ! ಪೂರ್ತಿಯಾಗಿ ಓದಿರುವವರೂ ಇಲ್ಲದಿಲ್ಲ).

ಹೀಗೆ ಎರಡು ವರ್ಗದ ಜನರನ್ನು ಕಟ್ಟುನಿಟ್ಟಾಗಿ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದು ಸ್ವಲ್ಪ ಕೃತಕವೆಂದು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಲೇಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ ಆ ಎರಡು ವರ್ಗದ ಜನರ ಮಧ್ಯೆ ಸಮಾನಶೀಲೆಯ ಜನರೂ ಇದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಮೇಲಿನ ಎರಡು

---

* 15-9-1973ರಂದು ಬೆಂಗಳೂರು ಮಿಥಿಕ್ ಸೊಸೈಟಿಯ ವಜ್ರಮಹೋತ್ಸವ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ನಡೆದ "ಕರ್ನಾಟಕ ಜೀವನ ಪರಂಪರೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ" ವಿಚಾರ ಗೋಷ್ಠಿಯ ಮುಂದೆ ಸಾದರಪಡಿಸಿದ ಪ್ರಬಂಧ.

ವರ್ಗಗಳು ಎರಡು ಪ್ರಧಾನ ಪ್ರವೃತ್ತಿಗಳನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತವೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ತಪ್ಪೂ ಕಾಣಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಈ ಎರಡೂ ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಟೀಕಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಯಾವ ಅರ್ಥವೂ ಇಲ್ಲ. ಈ ಎರಡು ದೃಷ್ಟಿಗಳೂ ಆಯಾ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಸರಿಯಾಗಿಯೇ ಇವೆ. ಅವರವರು ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ್ದನ್ನು ಆಯ್ದುಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ತಮಗೆ ಬೇಕಾದ್ದು ದೊರಕಿದಾಗ ಸಂತೋಷಿಸುತ್ತಾರೆ, ಮೆಚ್ಚುತ್ತಾರೆ. ತಾವು ನಿರೀಕ್ಷಿಸಿದ್ದು ಇಲ್ಲದೆ ಹೋದಾಗ ತೆಗಳುತ್ತಾರೆ ಅಥವಾ ಅಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ. ಯಾವ ದೃಷ್ಟಿಯೂ ಕೊನೆಯ ಮಾತಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದಲೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ, ಇವೆರಡು ಭಿನ್ನದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿಯೇ ಉಳಿಸುವುದು ಮತ್ತು ಬೇರೆ ಎಂದೇ ಭಾವಿಸುವುದು ಅನಿವಾರ್ಯವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಏಳುತ್ತದೆ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯ ಜನ ಇನ್ನೊಂದು ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸುವುದರಿಂದ ಏನಾದರೂ ಸಾಧಿತವಾದಂತಾಗುತ್ತದೆಯೇ ಅಥವಾ ಲಾಭವಿದೆಯೇ ಎಂಬುದೂ ಪರಿಶೀಲನಾರ್ಹವಾದುದು.

ಮೊದಲು ನಾನು ಇತಿಹಾಸದಿಂದ ಆರಂಭಿಸುತ್ತೇನೆ. 'ಇತಿಹಾಸ'ವೆಂದರೆ–ಬಹಳ ಜನ ತಪ್ಪು ತಿಳಿದಿರುವಂತೆ–ಒಂದು ದೇಶವನ್ನು ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಆಳಿದ ರಾಜರ ಪಟ್ಟಿಯಲ್ಲ. ನಿಜವಾದ ಇತಿಹಾಸ ಒಂದು ಸಮಗ್ರ ಜನತೆಯ, ಜೀವನದ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಚರಿತ್ರೆ ಆಗಿರುತ್ತದೆ. ಇಂದು ರಾಜರು ಹೋಗಿದ್ದಾರೆ–ಉಳಿದ ಜನ ಸಮೂಹದಲ್ಲಿ ಮನಸ್ಸಿಲ್ಲದ ಮನಸ್ಸಿನಿಂದ ಅನಿವಾರ್ಯವಾಗಿ ಬೆರೆತು ಹೋಗುತ್ತಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಹಿಂದಿನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಆಯಾ ದೇಶವನ್ನು ರಾಜರು ಪ್ರತಿನಿಧಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರು ದೇಶವನ್ನು ಆಳುತ್ತಿದ್ದರು, ನಿಯಂತ್ರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. ಅವರ ವಿವೇಕ–ಅವಿವೇಕದ ಮೇಲೆ ರಾಜ್ಯದ ಜನತೆಯ ಹಿತಾಹಿತಗಳು ನಿಂತಿದ್ದುವು. ಆದ್ದರಿಂದ ನಮ್ಮ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಪರಂಪರೆಯ ಯಾವುದೇ ಅಂಶವನ್ನು ಹಿಡಿದು ಪರಿಶೀಲಿಸಿದರೂ ಅಲ್ಲಿ ರಾಜರ ಹೆಸರುಗಳು ಇಣುಕಿ ಹಾಕುತ್ತವೆ. ಮತ, ಸಾಹಿತ್ಯ, ಕಲೆಗಳು, ಅರ್ಥವ್ಯವಸ್ಥೆ, ವಿದ್ಯಾಭ್ಯಾಸ, ತಾಂತ್ರಿಕ ಪರಿಣತಿ ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ರಾಜರ ಹೆಸರು ಮಾತ್ರ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವೇ ಆಗಿದೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ ನಮ್ಮ ದೇಶದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ರಾಜರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೈಬಿಡುವುದು ಅಸಾಧ್ಯದ ಮಾತು. ಆದರೆ, ರಾಜರು ಒಂದು ಜೀವನ ಪ್ರವಾಹದ ದೊಡ್ಡ ಭಾಗ, ಗಮನಾರ್ಹ ಭಾಗ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ ಒಂದು ದೇಶದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ರಾಜರೇ ದೇಶವೆಂದು ಹೇಳುವುದು ಅಥವಾ ನಂಬುವುದು ದಡ್ಡತನ. ಆಗಲೇ ಹೇಳಿದಂತೆ, ದೇಶದ ಇತಿಹಾಸ ಅಲ್ಲಿಯ ಜನತೆಯ ಇತಿಹಾಸವೇ ಆಗಿದೆ.

ನಮ್ಮ ಇತಿಹಾಸದ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ನೋಡಿದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ರಾಜರ ವಿಷಯವೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಎಲ್ಲೋ ಕೊನೆಯಲ್ಲಿ, ಆಯಾ ರಾಜವಂಶದ ಕಾಲದ ಧಾರ್ಮಿಕ, ಆರ್ಥಿಕ, ಆಡಳಿತ ಪರಿಸ್ಥಿತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಹರಕು ಮುರುಕು ಚರ್ಚೆ ಯಿರುತ್ತದೆ ಇದಕ್ಕೆ ಕಾರಣವೇನೆಂದು ಕೇಳಿದರೆ-ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಾಕಷ್ಟು ಸಾಮಗ್ರಿ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ ಎಂದು ಅವರು ಉತ್ತರ ಹೇಳಿ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ರಾಜಕೀಯೇತರ ಸಾಮಗ್ರಿ ದೊರಕುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮೊದಲನೆಯ ತಪ್ಪು. ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಶಾಸನಗಳ ಇಂಗ್ಲೀಷ್ ಅನುವಾದಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಸಾರಾಂಶಗಳನ್ನು ನೋಡಿಕೊಂಡು ಸಂಶೋಧನ ಮಾಡುವ ಕೆಟ್ಟ ಚಾಳಿಯನ್ನು ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡಿಕೊಂಡಿದ್ದಾರೆ. ಶಾಸನಗಳು ಸಾಮಾಜಿಕ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಎಂತಹ ಅಮೂಲ್ಯ ಗಣಿ, ಅಕ್ಷಯ ಪಾತ್ರೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಅವುಗಳನ್ನು ಮೂಲದಲ್ಲೇ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವವರಿಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತಿದೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಇತಿಹಾಸಜ್ಞರು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಆಕರಗಳನ್ನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಅಲಕ್ಷಿಸುತ್ತಾರೆ-ಅಲ್ಲಿ ಕೇವಲ ಪೌರಾಣಿಕ, ಕಲ್ಪಿತ, ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷಿತ ಸಂಗತಿಗಳಿರುತ್ತವೆಯೆಂದು. ಇದರಿಂದ ಇತಿಹಾಸಜ್ಞರು ಏನು ನಷ್ಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದ್ದಾರೆಂಬುದನ್ನು ಮುಂದೆ ಎರಡು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುತ್ತೇನೆ. ಇತಿಹಾಸಜ್ಞರು ರಾಜರ ಚರಿತ್ರೆ ಬರೆಯುವಲ್ಲಿ ತೋರುವ ಶ್ರದ್ಧೆಯ ಹತ್ತರಲ್ಲೊಂದು ಭಾಗವನ್ನೂ ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಸ್ಥಿತಿಗತಿಗಳ ಬಗ್ಗೆ ತೋರದೆ ಇರುವುದು ಅತ್ಯಂತ ದುರದೃಷ್ಟ ಸಂಗತಿ.

ಇನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಕಡೆ ತಿರುಗೋಣ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಒಂದು ಸಮಾಜದ ಯಾವುದೋ ಅವಶ್ಯಕತೆಯ ಪೂರೈಕೆಯಾಗಿ ಬರುತ್ತದೆ. ಜನಕ್ಕೆ ಅದು ಸಂತೋಷ ವನ್ನು ಕೊಡುವುದರ ಮೂಲಕ ಅವರಲ್ಲಿ ಒಳಿತು-ಕೆಡುಕುಗಳ, ನೀತಿ-ಅನೀತಿಗಳ ಪ್ರಜ್ಞೆಯನ್ನು ಮೂಡಿಸುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಅದರ ಮುಖ್ಯ ಕ್ರಿಯೆ ಮನಸ್ಸಿಗೆ ಆಹಾರ ವನ್ನು ಒದಗಿಸುವುದು. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಆ ಕಾಲದ ಸಮಾಜದ ಅಂಗವೇ ತಾನೆ ? ಅವನು ಸೃಷ್ಟಿಸುವ ಸಾಹಿತ್ಯ ಅವನ ಕಾಲದ, ವರ್ಗದ ಮುದ್ರೆ ಯನ್ನು ಹೊತ್ತು ನಿಂತಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ಒಂದು ದೇಶದ ಅಂತರಂಗದ ಚರಿತ್ರೆಯೇ ಆಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬ ಮಾತೂ ಉಂಟು. ಆದ್ದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅಭ್ಯಸಿಸು ವವರು, ಅದರ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡುವವರು ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟನ್ನು ಅಲಕ್ಷಿಸುವಂತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ನಮ್ಮಲ್ಲಿ ಬರುವ ಕೆಲವು ವಿಮರ್ಶೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಲಕ್ಷ್ಯದಲ್ಲಿಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತದೆ ; ಇತಿಹಾಸದ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಬಹುತೇಕ ಅಲಕ್ಷಿಸಿರುತ್ತದೆ.

ಇತಿಹಾಸಜ್ಞರಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿ, ಸಾಹಿತ್ಯಜ್ಞರಿಗೆ ಇತಿಹಾಸ ಪ್ರಜ್ಞೆ ಇರುವುದು ಅಗತ್ಯವೆನ್ನುವ ವಾದಕ್ಕೆ ವೇದಿಕೆಯನ್ನು ಸಿದ್ಧಪಡಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಎಂಬುದು ಈಗಾಗಲೇ ಮನವರಿಕೆಯಾಗಿರಬೇಕು.

ಇತಿಹಾಸವೆಂದರೆ ಮನುಷ್ಯನ ಸಾಧನೆಗಳ ಒಂದು ದಾಖಲೆ ತಾನೇ? ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಸಂಗತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ–ಅವುಗಳನ್ನು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸಿರುವುದು ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಅವುಗಳನ್ನು ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸಿರುತ್ತದೆ. "ಸಾಧನೆ"ಗಳನ್ನು ಕುರಿತು ಮಾತನಾಡುವಾಗ ರಾಜರ ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ಅಥವಾ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮುಂತಾದ ಕೆಲವು ಅಂಶಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಲೆಕ್ಕಕ್ಕೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡರೆ ಆಗ ಕಾಲವನ್ನು, ಅಲ್ಲಿ ಬದುಕಿದ ಜನತೆಯನ್ನು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ನೋಡಿದಂತಾಗುವುದಿಲ್ಲ. ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ "ಶುದ್ಧ ಸಾಹಿತ್ಯ" ಎಂಬುದು ಪ್ರಾಯಶಃ ಇರಲಿಲ್ಲ. ಜನತೆಯ ಮತೀಯ ಶ್ರದ್ಧೆ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದುದು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ. ಯಾವ ಮತದ ಕವಿಯೇ ಆಗಲಿ, ಅವನು ಎಷ್ಟೇ ಸುಂದರ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ರಚಿಸಿದರೂ ಅವರಲ್ಲಿ ಅವನ ಮತೀಯ ಶ್ರದ್ಧೆ ಬಹು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವ್ಯಕ್ತವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಮತದ ಆವರಣದಿಂದ ಒಬ್ಬ ಕವಿ ತಪ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ ಎನ್ನುವಷ್ಟರಮಟ್ಟಿಗೆ ಮತ ಜೀವನದಲ್ಲಿ ಖಾಸು ಹೊಕ್ಕಾಗಿದ್ದಿತು. ಪ್ರಾಚೀನರಿಗೆ ಮತ ಮನುಷ್ಯನ ಅತ್ಯಂತ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಆದರ್ಶಗಳ ಗಣಿ. ಮತ ತೋರುವ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ ನಡೆದರೆ ಮಾತ್ರ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಮುಕ್ತಿ ಎಂಬ ನಂಬಿಕೆಯಿದ್ದಿತು. ಆ ಕಾಲದ ಜನ ಪರಮವೆಂದು ನಂಬಿದ್ದ ಮೌಲ್ಯಗಳು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಬರುವ ಮತೀಯ ಕತೆ ಅಥವಾ ಕತೆಗಳ ಮೂಲಕ ವ್ಯಕ್ತವಾಗುತ್ತಿದ್ದುವು. ಇತಿಹಾಸವೆಂದರೆ ಜನ ನಂಬಿದ್ದು, ಆಚರಿಸಿದ್ದು, ಸಾಧಿಸಿದ್ದು ಎಂದು ನಾವು ಭಾವಿಸುವುದಾದರೆ, ಅವರ ಅತ್ಯಂತ ಗಹನ ಆದರ್ಶಗಳ ಗಣಿಯಾದ ಮತವನ್ನು ನಾವು ತಿಳಿಯಬೇಕಲ್ಲವೇ ? ಮತವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಬೇಕಾದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನ ಅಗತ್ಯವಲ್ಲವೇ ?

ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ಜೈನಮತ ಒಂದು ಕಾಲಕ್ಕೆ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ಪ್ರಬಲವಾಗಿದ್ದಿತು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಬರೆಯುವವರು ಆ ಮತ ಕರ್ನಾಟಕದ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಶ್ರೀಮಂತಿಕೆಗೆ ನೀಡಿದ ಅಪೂರ್ವ ಕಾಣಿಕೆಗಳನ್ನು ಮರೆಯಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಜೈನ ಮತವನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯವಾಗಿ ಎರಡು ಬಗೆಯ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳು ದೊರಕುತ್ತವೆ : ಶಾಸನಗಳು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯ. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕಾವ್ಯಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಸಂಗತಿಗಳಿರುತ್ತವೆ (facts). ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಬಸದಿಗಳು, ಯಾರು ಯಾವಾಗ ಕಟ್ಟಿಸಿದರು, ಜೈನ ಮುನಿಗಳು, ಅವರ ಗುರುಪರಂಪರೆ, ವಿದ್ವತ್ತು, ಬಸದಿಗಳಿಗೆ ದತ್ತಿಗಳು ಇತ್ಯಾದಿ.

ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಇಂಥವು ದೊರಕುವುದು ಕಡಮೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಇತಿಹಾಸಜ್ಞರಿಗೆ ಶಾಸನಗಳು ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಆದರೆ, ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಮತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಐತಿಹಾಸಿಕ ಗಟ್ಟಿ ಸಂಗತಿಗಳು ಹೆಚ್ಚು ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು, ಆದರೆ ಜೀವಂತ ಅನುಭವ ವಿರುತ್ತದೆ. ಪಂಪ, ರನ್ನರಂತಹ ಕವಿಗಳು ಜೈನಮತೀಯರಾಗಿ ಎಂತಹ ತೀವ್ರ ಅನುಭವಗಳನ್ನು ಪಡೆದರೆಂಬುದಾಗಲಿ, ಅವರ ಅತ್ಯುಚ್ಚ ಆದರ್ಶ ಎಂತಹುದಿತ್ತು ಎಂಬುದಾಗಲಿ ತಿಳಿಯುವುದು ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಓದಿದಾಗ. (ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಗತಿ ಗಳನ್ನು ನಿರೂಪಿಸುವ ಸಮಯದಲ್ಲಿ, ಶಾಸನಕರ್ತೃ ಕವಿಯಾಗಿದ್ದರೆ ವಿರಳವಾಗಿ ಅಂತಹ ತೀವ್ರಾನುಭವ 'ಕಾವ್ಯ'ವಾಗಿಯೇ ಬಂದಿರುತ್ತದೆ). ಕಾವ್ಯ ಮತವನ್ನು ಶಾಸ್ತ್ರ ಗ್ರಂಥಗಳಂತೆ ನಮ್ಮ ಮುಂದೆ ಇಡುವುದಿಲ್ಲ. ಮತವನ್ನು ಅನುಭವ ಸಮೇತ ಜೀವಂತವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತದೆ. ಮತ ಎನ್ನುವುದು ಬರಿಯ ಸಂಗತಿಯಲ್ಲ, ಅದೊಂದು ಮೌಲ್ಯ ಮತ್ತು ಅನುಭವ ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಕಾವ್ಯಗಳು ಆಕರಗಳಾಗುತ್ತವೆ ಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದಲೂ, ಸಾಹಿತ್ಯವು ಅನೇಕ ಅಮೂಲ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೊದಗಿಸುತ್ತದೆ. ಶಾಸನಗಳು ರಾಜರ, ಮಂತ್ರಿಗಳ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿ ವರ್ಗಗಳ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ರಾಜಾಸ್ಥಾನದಲ್ಲಿ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ಎಂತಹ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದುವು ಎಂಬುದರ ಚಿತ್ರವಾಗಲಿ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಜಾತಿಗಳವರ ಜೀವಂತ ಚಿತ್ರಣವಾಗಲಿ ದೊರಕುವುದು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ. ಈ ದೃಷ್ಟಿ ಯಿಂದ ಕಾವ್ಯಗಳ ಅಧ್ಯಯನ ಇನ್ನೂ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಅಂತಹ ಅಧ್ಯಯನದ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯವನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಲು ಇನ್ನೊಂದು ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ಜಾತಿ (caste) ಮತ್ತು ವರ್ಗ (class) ವಿಭೇದಗಳು ಭಾರತದಲ್ಲಿ ಬಹುಕಾಲದಿಂದ ಇವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಯಾರೂ ಸಿಡಿದೇಳಲಿಲ್ಲವೇ ? ಇವುಗಳು ಸಮಾಜಕ್ಕೆ ಮಾಡಿರುವ ಘಾತವನ್ನು ಯಾರೂ ಗುರುತಿಸಲಿಲ್ಲವೇ? 'ಇಲ್ಲ' ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ಕನ್ನಡಿಗರ ವಿಚಾರಶಕ್ತಿಯನ್ನು ನಾವು ಅಲ್ಲಗಳೆದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಪ ತನ್ನ ಪಾತ್ರ ಕರ್ಣನ ಮೂಲಕ 'ಕುಲ'ದ ಬಗ್ಗೆ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ವ್ಯಕ್ತ ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ. ಜಾತಿಯನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡ ಪಂಪ ವರ್ಗದ ಬಗ್ಗೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಿಡಿದೆದ್ದಿದ್ದಾನೆ. ಕನಕದಾಸರು ತಮ್ಮ ರಾಮಧಾನ್ಯ ಚರಿತದಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ವರ್ಗ ಪ್ರತಿ ವಚನ ಘಟನೆಯನ್ನು ಸೂಚ್ಯವಾಗಿ ಕತೆಯೊಂದರ ಮೂಲಕವ್ಯಕ್ತಪಡಿಸಬೇಕಾಯಿತು. ಸಾಹಿತ್ಯವಂತೂ ಜಾತಿ, ವರ್ಗಗಳ ವಿರುದ್ಧ ಎದ್ದ ಸ್ಪಷ್ಟ ಬಂಡಾಯ. ಜಾತಿಯ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ರಾಘವಾಂಕ ಬಂಡೆದ್ದಿರುವುದು ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಂಗತಿ. ಇವರೆಲ್ಲರೂ ಒಳ್ಳೆಯ ಚಿಂತಕರು (thinkers) : ತಮ್ಮ ತಮ್ಮ ಮಿತಿಯಲ್ಲಿ, ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ಆಲೋಚಿಸಿದವರು, ತಮ್ಮದೇ ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಭಟನೆ ಸೂಚಿಸಿದವರು.

ಇವುಗಳನ್ನು ಇತಿಹಾಸ ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಕವಿಗಳು, ಕಲಾವಿದರು, ಬೇಟೆಗಾರರು, ಕುಡುಕರು, ವೇಶ್ಯೆಯರು, ಸಾಧುಸಂತರು, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ವರ್ಗದ ಜನ, ಅವರ ವೃತ್ತಿಗಳು ಇವುಗಳಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ದೊರಕುವ ಸಾಮಗ್ರಿ ಅಪಾರ. ಈ ಕಡೆ ಇತಿಹಾಸಜ್ಞರ ಗಮನ ಇನ್ನೂ ಹೊರಳಬೇಕಾಗಿದೆ.

ಅನೇಕ ಇತಿಹಾಸಜ್ಞರಿಗೆ ಪಂಪ, ರನ್ನರ ಲೌಕಿಕ ಕೃತಿಗಳು ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟ, ವೇಮುಲವಾಡದ ಚಾಳುಕ್ಯ, ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಳುಕ್ಯ ವಂಶಗಳ ಕೆಲವು ರಾಜರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಅವರ ಯುದ್ಧಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವಷ್ಟರ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಮಾತ್ರ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯತೆಯನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸಿವೆ. ಪಂಪ ತನ್ನ ಕಾಲದ ಒಟ್ಟು ಅನುಭವವನ್ನು **ಪಂಪಭಾರತ**ದಲ್ಲಿ ಹಿಡಿದಿಟ್ಟಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಕಾಲ ಅದಕ್ಕಿಂತ ಬಹಳ ಹಿಂದಿನ ಮಹಾಭಾರತದ ಕತೆಯ ಮೂಲಕ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ಕಾಲದ ಬಗ್ಗೆ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವವರು ಆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿ ಆ ಯುಗದ ವೀರಜೀವನವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಬೇಕು. ಆ ಯುಗವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿ ಬರೆದ ಇತಿಹಾಸ ಬರಿಯ ಹೆಸರುಗಳ, ತೇದಿಗಳ ನೀರಸ ಪಟ್ಟಿಯಾಗಿ ಉಳಿಯುವುದಿಲ್ಲ. ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯವಲ್ಲಿ ಬಿಜ್ಜಳನ ಹೆಸರು ನಾಲ್ಕಾರು ಕಡೆ ಬಂದರೆ ಇತಿಹಾಸಜ್ಞರಿಗೆ ಅಷ್ಟು ಮಾತ್ರ ಮುಖ್ಯವಾಗಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಇಡೀ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಬಂಡಾಯದ ಚಿತ್ರವನ್ನು ಕೊಡುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜೊತೆಗೆ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಅಭಿರುಚಿ ಬದಲಾಗುತ್ತದೆ. ಉತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿ ಮತ್ತು ಅದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಸಹೃದಯತೆ ಎರಡೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಮಾಪನಗಳು. ಇತಿಹಾಸಜ್ಞ ಈ ಮಾಪನಗಳನ್ನು ಉಪಯೋಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು.

ಇತಿಹಾಸಜ್ಞನು, ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಂತೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಬೇಕೆಂದು ನಾನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಹಾಗೆ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡಿದರೆ ತಪ್ಪೇನೂ ಇಲ್ಲ; ಮತ್ತು, ಬಹುಶಃ ಒಂದು ಉತ್ತಮಕೃತಿಯನ್ನು ಓದುತ್ತಿದ್ದರೆ ಅದರ ಕಾವ್ಯಾಂಶದ ಕಡೆ ಕಣ್ಣು ಹಾಯಿಸದೆ ಇರುವುದು ಸಾಧ್ಯವೂ ಇಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಇತಿಹಾಸಜ್ಞ ಇಡೀ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನಿಜವಾದ ಇತಿಹಾಸದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಯಾಗಿ ಅಭ್ಯಾಸ ಮಾಡುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ ಎಂಬುದಷ್ಟೇ ನನ್ನ ಪ್ರಬಲ ವಾದವಾಗಿದೆ ಅಂತಹ ಅಭ್ಯಾಸ ಅವನ ರಾಜಕೀಯ ಇತಿಹಾಸದ ಜ್ಞಾನಕ್ಕೆ ಜೀವಂತಿಕೆಯನ್ನೂ ಆಳ ಅಗಲಗಳನ್ನೂ ತಂದು ಕೊಡುತ್ತದೆ. (ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಕಲೆಗಳು, ಶಾಸ್ತ್ರ, ವಿಜ್ಞಾನ ಇವೂ ಮಿಳಿತವಾದಾಗ ಇತಿಹಾಸದ ಒಂದು ಸಮಗ್ರ ದೃಶ್ಯ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ).

ಸಾಹಿತ್ಯಜ್ಞರು ಐತಿಹಾಸಿಕ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬೆಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅವರ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು ಹರಿತಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ಯಾವುದೇ ಒಂದು ಉತ್ತಮ ಕೃತಿ ಯಾವುದೇ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟುವಂತಹುದಲ್ಲ. ಅದು ಆ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ಸಾಮಾಜಿಕ ಪರಿಸರದಿಂದ ಮೂಡಿಬರುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಕಾಲದ ಜನ ಜೀವನದ ಸ್ಪಂದನಗಳನ್ನು ಸೂಕ್ಷ್ಮ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಮಿಡಿಯುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಸುಮ್ಮನೆ ಓದುವುದು ಒಂದು; ಅದನ್ನು ಅದರ ಸಾಮಾಜಿಕ ಚೌಕಟ್ಟಿನಲ್ಲಿಟ್ಟು ಓದು ವುದು ಇನ್ನೊಂದು. ಎರಡನೆಯದು ಬಹುಶಃ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ವಚನಗಳ ಬಗ್ಗೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಬರೆಯುವವರಿಗೆ ಆ ಕಾಲದ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಂದೋಲನದ ಪರಿಚಯವಿಲ್ಲದೇ ಹೋದರೆ ಅವರ ವಿಮರ್ಶೆ ತೇಲುನೋಟದ್ದಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸುವ ಅಪಾಯವಿರುತ್ತದೆ. ಒಂದು ವಚನದಲ್ಲಿ ಬರುವ ಭಾಷೆ, ಶಬ್ದಚಿತ್ರಗಳ ಸಾರ್ಥಕ್ಯ, ಆ ವಚನ ಅಭಿವ್ಯಂಜಿಸುವ ಭಾವ, ಇಡೀ ವಚನದ ಮೂರ್ತಿಶಿಲ್ಪ, ಅದರ ಅರ್ಥದ ಪದರುಗಳು-ಇಷ್ಟನ್ನು ಎತ್ತಿತೋರಿ ವಚನದ ಸೊಗಸನ್ನು ವಿವರಿಸಬಹುದು. ಆದರೆ, ಆ ಕಾಲದ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಆ ವಚನವನ್ನು ವಿವರಿಸಿದಾಗ ಮೇಲಿನ ವಿವರಣೆಯೇ ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚು ಸಾರ್ಥಕವಾಗುತ್ತದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಓದುವುದು ಅದು ಹುಟ್ಟಿದಾಗ ಆ ಕಾಲದ ಓದುಗರಿಗೆ ಅದು ಏನಾಗಿದ್ದಿತು ಎಂಬುದನ್ನು ತಿಳಿಯುವು ದಕ್ಕಲ್ಲ; ಅದು ಇಂದಿಗೂ ನಮಗೆ ಏನಾಗಬಲ್ಲದು ಎಂಬುದೇ ಮುಖ್ಯ. ಆದರೆ ಇಂದಿನ ನಮಗೂ ಕೂಡ ಅದು ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರ್ಥವಂತಿಕೆ ಪಡೆಯುವಂತಾಗಬೇಕಾದರೆ ಅದರ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಅತ್ಯಂತ ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಚನಕಾರರನ್ನು ಕೇವಲ ಸಾಹಿತಿಗಳೆಂದು, ಶಬ್ದಶಿಲ್ಪಿಗಳೆಂದು ನೋಡುವುದು ತಪ್ಪೇನೂ ಅಲ್ಲ ಆದರೆ ಅವರು ಸಮಾಜದ ಬಗ್ಗೆ ತೀವ್ರವಾದ ತುಡಿತ ಉಳ್ಳ ಸಂವೇದನಶೀಲರಾಗಿದ್ದರೆಂಬ ಸಂಗತಿ ನಮ್ಮ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ವಿಶಾಲಗೊಳಿಸುತ್ತದೆ. ವಚನ ಚಳುವಳಿಯನ್ನು ತಿಳಿಯಲು ಬಸವಣ್ಣನವರನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು; ಬಸವಣ್ಣನವರನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಅವನ ದೊರೆ ಬಿಜ್ಜಳನನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು; ಬಿಜ್ಜಳನನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕಾದರೆ ಅವನ ಇತಿಹಾಸ, ಅವನ ವಂಶಕ್ಕೂ ಚಾಲುಕ್ಯ ವಂಶಕ್ಕೂ ಇದ್ದ ರಕ್ತಸಂಬಂಧ, ರಾಜಕೀಯ ಸಂಬಂಧ, ಅವನು ಪಟ್ಟಕ್ಕೆ ಬಂದ ರೀತಿ ಇವುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಆ ಕಾಲದ ರಾಜಕೀಯ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ, ಬಸವಣ್ಣನವರ ಮನೆತನ, ಅವರ ವೃತ್ತಿ, ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಂದೋಲನ, ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ, ಮತ ಪ್ರಸಾರ ಇವೆಲ್ಲ ಪರಸ್ಪರ ನಿಕಟ ಸಂಬಂಧ ವನ್ನು ಪಡೆದಿವೆ. ರಾಜಕೀಯ ಇಂದಿನ ಸಮಾಜದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಎಲ್ಲ ಕಾಲದಲ್ಲೂ ಸಾಮಾಜಿಕವಾಗಿ ಬಹು ಪ್ರಧಾನವಾದ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಿದೆ. ರಾಜಕೀಯವಾದ ಘಟನೆಗಳು ದೇಶದ ಸಾಮಾಜಿಕ ರಚನೆ ಆರ್ಥಿಕ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗಳ ಮೇಲೆ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ಕಲೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಯ ಮೇಲೂ ನೇರ ಪರಿಣಾಮವನ್ನು ಬೀರುತ್ತವೆ. ಇಂಗ್ಲಿಷರ ಆಗಮನ, ಅವರ ಆಧಿಪತ್ಯ, ಇಂಗ್ಲಿಷ್ ಭಾಷೆಯ ಪರಿಚಯ, ವಿಜ್ಞಾನ,

ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯ ಚಳವಳಿ, ಸ್ವಾತಂತ್ರ್ಯಾನಂತರದ ಘಟನೆಗಳು ಇವು ನಮ್ಮ ಸಾಮಾಜಿಕ-ಆರ್ಥಿಕ ರಚನೆಯ ಮೌಲ್ಯಗಳನ್ನೇ ಬದಲಿಸಿವೆ; ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲೂ ತೀವ್ರ ಬದಲಾವಣೆಗಳಿಗೆ ಎಡೆಗೊಟ್ಟಿವೆ. ರಾಜಕೀಯ ಘಟನೆಗಳು ಹೇಗೆ ಪ್ರಭಾವ ಬೀರುತ್ತವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕಾಲದಿಂದ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಹದಿಮೂರನೆಯ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದಲ್ಲಿ ಉತ್ತರದಿಂದ ಮುಸ್ಲಿಂ ಧಾಳಿಗಳು ಆರಂಭವಾದುವು. ಕರ್ನಾಟಕದ ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದ ಯಾದವರು ಮತ್ತು ಹೊಯ್ಸಳರು ನಾಶವಾದರು. ಇದರ ಜೊತೆ ಜೊತೆಗೇ ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯ ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೇ ಘೋರ ಧಕ್ಕೆ ಒದಗಿತು. ಸು. 1335-6 ರಲ್ಲಿ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಆರಂಭವಾಗಿ ಹಿಂದೂ ಸಂಸ್ಕೃತಿಯನ್ನು ಉಳಿಸಿತು. ಇವೆಲ್ಲ ಸುಪ್ರಸಿದ್ಧ ಸಂಗತಿಗಳು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಈ ಘಟನೆಗಳ ಪರಿಣಾಮ ವೇನಾಯಿತು ಎಂಬುದು ಸ್ವಾರಸ್ಯದ ಸಂಗತಿ. ಹದಿಮೂರನೇ ಶತಮಾನದ ಉತ್ತರಾರ್ಧದ ಕೊನೆಯ ದಶಕಗಳಿಂದ ಸು. 1335-40 ರವರೆಗೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಬಹು ನೋವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿರಬೇಕು ನಾವು ಗಮನಿಸಬೇಕು-ಆ ಐವತ್ತು ಅರವತ್ತು ವರ್ಷಗಳ ಅವಧಿಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಗಮನಾರ್ಹ ಕೃತಿಯೂ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ರಚಿತವಾಗದಿರುವುದು ಆಕಸ್ಮಿಕವೇನೂ ಅಲ್ಲ. ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸನಾತನ ಹಿಂದೂ ಧರ್ಮದ ಸಂರಕ್ಷಕನಾಗಿ ನಿಂತಮೇಲೆ, ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಂರಕ್ಷಣೆ, ಸಂಪಾದನೆ, ವ್ಯಾಖ್ಯಾನ ಕಾರ್ಯಗಳು ತ್ವರಿತಗತಿಯಲ್ಲಿ ನಡೆದವು. ಇಂದು ನಮಗೆ ವಚನಗಳು ಲಭ್ಯವಾಗಿದ್ದರೆ, ಅದು ಈ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ಸಂಕಲನದ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಫಲ. ಮುಸ್ಲಿಂ ಧಾಳಿಯ ಬಿರುಗಾಳಿ ಬೀಸಿ ಅನಾಹುತಗಳನ್ನೆಬ್ಬಿಸಿ ಹೋದ ಮೇಲೆ ಜನತೆಯಲ್ಲಿ ಉಂಟಾಗಿದ್ದ ಭಯ, ನಿರಾಸೆ, ಹತಾಶೆ, ಕಾತುರಗಳು ಭಕ್ತಿಯಲ್ಲಿ, ನಿಷ್ಕ್ರಿಯ ಸಮರ್ಪಣೆಯಲ್ಲಿ ಪರ್ಯವಸಾನವಾದುವು. ಹನ್ನೆರಡನೆಯ ಶತಮಾನದ ವಚನಕಾರರಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಕಾವು, ಆವೇಶ, ಉತ್ಸಾಹ, ಪ್ರತಿಭಟನೆ, ಮಾತುಗಾರಿಕೆ, ಸಾತ್ವಿಕ ಜಂಬ, ಸ್ವಾಭಿಮಾನ, ಆತ್ಮವಿಶ್ವಾಸ, ಲೋಕಾನುರಕ್ತಿ ಇವುಗಳ ಜಾಗದಲ್ಲಿ ಇವುಗಳಿಗೆ ವಿರುದ್ಧವಾದ ವಿರಕ್ತಿ, ಲೋಕ ವಿಮುಖತೆ, ತಣ್ಣನೆಯ ಭಕ್ತಿಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡವು. ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಹರಿದಾಸ ಪಂಥವನ್ನು, ವೀರಶೈವ ವಿರಕ್ತ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನೂ ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದವನು (ಸು. 1335-1400). ಇವನಲ್ಲಿ ಆವೇಶ ಇದೆ, ಕಾವು ಇದೆ: ಆದರೆ ಕೆಚ್ಚು, ಸ್ವಾಭಿಮಾನ ಕಾಣವು. ವೀರಶೈವರಲ್ಲೂ ಗಟ್ಟಿ ಇತಿಹಾಸವನ್ನು ಎದುರಿಸುವ ಧೈರ್ಯ ಸಾಲದೆ, ಅದನು ಮೆದುಗೊಳಿಸುವ ಪ್ರವೃತ್ತಿ ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ತನ್ನ ಚೆಲುವಿನಿಂದ ಅಲ್ಲಮನ ಮನಸ್ಸನ್ನು ಗೆದ್ದು ಅವನ ಪ್ರೇಯಸಿಯಾದ ಕಾಮಲತೆ ಈ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲಮನನ್ನು ಸಂಸಾರದ ಕಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯುವ ಮಾಯಾದೇವಿಯಾಗಿ ಪರಿವರ್ತಿತಳಾಗುತ್ತಾಳೆ. ಅಲ್ಲಮ ಅವಳನ್ನು ನಿರಾಕರಿಸುತ್ತಾನೆ, ಗೆಲ್ಲುತ್ತಾನೆ. ಆ ಕಾಲದ

ಜನ, ಇಸ್ಲಾಮಿನಿಂದ ತಮ್ಮ ನಂಬಿಕೆಗಳಿಗೆ ಮತಕ್ಕೆ ಆಘಾತ ಒದಗಿದ್ದರಿಂದಲೋ ಏನೋ–ತಮ್ಮ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಇನ್ನೂ ಬಲವಾಗಿ ತಬ್ಬಿಕೊಂಡರು. ಜನ ಭೂತಕಾಲದ ಕಡೆಗೆ ತಿರುಗಿ, ಅದನ್ನು ವೈಭವಗೊಳಿಸಿ ಅಲ್ಲಿ ಆಶ್ರಯ ಪಡೆದರು. ಹಿಂದಿನ ಕಾಲ ಅವರಿಗೆ ತಾವು ಕಳೆದುಕೊಂಡು ಸ್ಮರಿಸುತ್ತಿರುವ ಸುವರ್ಣ ಯುಗ ವಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿತು. ರಾಜಕೀಯ–ಸಾಮಾಜಿಕ ಇತಿಹಾಸಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸೃಷ್ಟಿಗೂ ಹೀಗೆ ಕಾರ್ಯಕಾರಣ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿಯುವುದೊಂದೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನದ ಫಲ ಎಂದಾಗಲಿ, ಆ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ತಿಳಿದಾಗಲೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಆಸ್ವಾದ ಸಾಧ್ಯ ಎಂದಾಗಲಿ ನಾನು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ವಿಚಾರ ಮಾಡು ವವರು ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ ಬರೆಯುವವರು ಹೇಗೆ ರಾಜಕೀಯ–ಸಾಮಾಜಿಕ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೆಳವಣಿಗೆಯನ್ನು ತಾರ್ಕಿಕವಾಗಿ ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಸೂಚಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ.

ಇತಿಹಾಸಜ್ಞರು ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಜ್ಞರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೃಷ್ಟಿ, ಉದ್ದೇಶ, ಅಭಿರುಚಿಗಳನ್ನುಳ್ಳವರಾದರೂ, ಅವರು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ನೋಡುವವರಾಗಿ ಯಾವುದೋ ಘಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಹತ್ತಿರ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಬಂದು, ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಒಂದಾಗಿ, ಆಮೇಲೆ ದೂರ ಹೋಗಿ ನಿಲ್ಲುತ್ತಾರೆ. ಅದನ್ನು ಹೀಗೆ ತೋರಿಸಬಹುದು.

ಸತ್ಯ ಅನುಭವ

)(ಸಾಹಿತ್ಯ. ಒಂದು ಸಾಮಾಜಿಕ ಘಟನೆ (ಸಂಸ್ಥೆ)

ಇತಿಹಾಸಜ್ಞ ಸಾಹಿತ್ಯಜ್ಞ

ಸಾಹಿತ್ಯಾಭ್ಯಾಸಿಗಳಾಗಿ ಅವರಿಬ್ಬರೂ ಸೇರುವಂತಹ ಬಿಂದು ಇದೆಯೆಂಬುದು ಇದ ರಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಾಹಿತ್ಯ ಮನುಷ್ಯನ ಅನೇಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು. ಅದೊಂದನ್ನೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ನೋಡುವುದು ಸರಿಯಲ್ಲ. ಏಕೆಂದರೆ ಅದು ಇತರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೊಡನೆ ಸದಾ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದೇ ನಡೆದಿರುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಇತಿಹಾಸದ ಪುಸ್ತಕ ಗಳಲ್ಲಿ ಎಲ್ಲೋ ಒಂದು ಕಡೆ ಮೂಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಸ್ವಲ್ಪ ವಿವರಿಸುತ್ತಾರೆ. ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಇತಿಹಾಸದ ವಿಷಯ ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ತೇಪೆ ತೇಪೆಯಾಗಿ ಬಂದಿರುವುದುಂಟು. ಆದರೆ ಹೀಗೆ ಇತಿಹಾಸ (ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಮತೀಯ, ಆರ್ಥಿಕ) ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆಯಾಗಿ ನೋಡಿದರೆ ನಮಗೆ ಸರಿಯಾದ ಕಲ್ಪನೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದರ ಸಹಾಯದಿಂದ ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವ, ವಿವರಿಸುವ, ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವ ಪ್ರಯತ್ನ

ಇನ್ನೂ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಇವೆರಡೂ ಹೇಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿವೆ ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಮಾದರಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಕರ್ನಾಟಕವನ್ನು ಮೊದಲು ಆಳಿದವರು ಮೌರ್ಯರು, ನಂತರ ಶಾತವಾಹನರು ಮತ್ತು ಪಲ್ಲವರು. ಇವರೆಲ್ಲ ಹೊರಗಿನವರು. ಇದರ ಫಲವಾಗಿ ಮೊದ ಮೊದಲು ದೊರಕುವ ಶಾಸನಗಳೆಲ್ಲ ಪ್ರಾಕೃತದಲ್ಲಿವೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಮೊತ್ತ ಮೊದಲ ಕನ್ನಡ ದೊರೆಗಳಾದ ಕದಂಬರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಶಾಸನಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳಲಾರಂಭಿಸುತ್ತವೆ. (ಯಾವ ಪ್ರಾಂತ್ಯಕ್ಕೂ ಅಲಾಯಿದ ಸೇರದ ಸಂಸ್ಕೃತದಲ್ಲಿಯೂ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತವೆ). ಇದು ರಾಜಕೀಯವಾಗಿ ಕನ್ನಡಕ್ಕೆ ಪ್ರಾಮುಖ್ಯ ದೊರೆತ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ಬಾದಾಮಿ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬಹು ಸುಂದರವಾದ ದೇವಾಲಯಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾದವು : ಕರ್ನಾಟಕ ಅಖಿಲ ಭಾರತೀಯವಾಗಿ ಪ್ರಪ್ರಥಮವಾಗಿ ತನ್ನನ್ನು ತಾನು ಸ್ಥಾಪಿಸಿಕೊಂಡದ್ದು ಇವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ನಿಜವಾಗಿ ಆರಂಭವಾದದ್ದು ಇವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ, ಸು. 650–700ರ ಸರಿಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಎಂದು ನಾನು ಬೇರೆ ಕಡೆ ಪ್ರತಿಪಾದನೆ ಮಾಡಿದ್ದೇನೆ. ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರ ಹೊತ್ತಿಗೆ ಕನ್ನಡ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಿತು. ಬಾದಾಮಿ ಚಾಲುಕ್ಯರು ಮತ್ತು ರಾಷ್ಟ್ರಕೂಟರು ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿ, ಅಖಿಲ ಭಾರತೀಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದರು. ಇವರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಜೀವಂತಿಕೆಯ ಶಿಲ್ಪಗಳು, ಭವ್ಯ ದೇವಾಲಯಗಳು ನಿರ್ಮಾಣವಾದವು. ಕನ್ನಡದ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸಾಹಿತ್ಯ ಇವರ ಕಾಲದ್ದು. ಹತ್ತನೇ ಶತಮಾನದ ಅಂತ್ಯದಲ್ಲಿ ಜೈನಧರ್ಮ ಇಳಿಮುಖವಾಯಿತು : ಮುಂದೆ ಬಂದ ಜೈನ ಕವಿಗಳೆಲ್ಲ ದ್ವಿತೀಯ ವರ್ಗದವರು ; ಅದರ ಉಚ್ಛ್ರಾಯಕಾಲದ ಕವಿಗಳ ಮಟ್ಟಕ್ಕೆ ಯಾರೂ ಏರಲಿಲ್ಲ. ಕಲ್ಯಾಣ ಚಾಲುಕ್ಯರ ಮತ್ತು ಕಲಚುರಿಗಳ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಸಾಮಾಜಿಕ ಆಂದೋಲನ ನಡೆಯಿತು : ಇದರ ಫಲ ಕನ್ನಡ ತನ್ನದೆಂದು ಹೇಳಿಕೊಳ್ಳಬಹುದಾದ ವಚನ ಸಾಹಿತ್ಯ. ಇದರ ಬಗ್ಗೆ ಆಗಲೇ ನಾನು ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಿದ್ದೇನೆ. ಹೊಯ್ಸಳರ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಕಲೆಗಳಿಗೆ ಉತ್ತೇಜನ ದೊರೆಯಿತು : ಅವರಲ್ಲಿ ಹಲವರು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಕಲಾಭಿರುಚಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಇವರ ರಸಿಕತೆ, ಕಲಾಭಿಜ್ಞತೆ ಕೇವಲ ದೇವಾಲಯ, ಮೂರ್ತಿ ನಿರ್ಮಾಣಗಳಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಶಾಸನ ಹಾಕಿಸುವಂತಹ ಸಣ್ಣ ಕೆಲಸಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರಕಟವಾಯಿತು. ಜನ್ನನ ಎರಡು ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲೂ ಪ್ರೇಮ–ಕಾಮಗಳ ಸಮಸ್ಯೆಯೇ ಮುಖ್ಯವಾಗಿರುವುದು ಆಶ್ಚರ್ಯವನ್ನುಂಟುಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರ ಕಾಲದ ಹರಿಹರ, ರಾಘವಾಂಕರಿಗೆ ವಚನಸಾಹಿತ್ಯದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಅವರು ಹೊಸ ಕಾವ್ಯಮಾರ್ಗವನ್ನು ಹಿಡಿದರು. ಹೊಯ್ಸಳರ ಮತ್ತು ವಿಜಯನಗರದ ಕಾಲಗಳ ಮಧ್ಯಕಾಲ ಒಂದು ಕತ್ತಲೆಯ ಯುಗ. ಇದನ್ನಾಗಲೇ ವಿವರಿಸಿದ್ದೇನೆ. ವಿಜಯನಗರದ ಪತನದ

ನಂತರ (1565) ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬೀಳುಗಾಲವನ್ನು ನೋಡುತ್ತೇವೆ. ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕವಾಗಿ ವಿಜಯನಗರದ ಉತ್ತರಾಧಿಕಾರಿಗಳೆಂಬಂತೆ ಒಂದು ಕಡೆ ಮೈಸೂರು ಅರಸರು, ಇನ್ನೊಂದು ಕಡೆ ಕೆಳದಿ ದೊರೆಗಳು ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾರೆ. ಮೈಸೂರರಸರು ಕಲೆಗಳಿಗೆ ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಪ್ರೋತ್ಸಾಹ ಕೊಟ್ಟರು. ಕೆಳದಿ ಅರಸರು ಒಳ್ಳೆಯ ಆಡಳಿತಗಾರರು, ವ್ಯವಹಾರಜ್ಞರು. ಇವರ ಆಶ್ರಯದಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ಗಮನಾರ್ಹ ಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೂ ಕಂಡುಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಇವರ ಶಾಸನಗಳ ಶೈಲಿಯೂ ಅಷ್ಟೆ-ಶಾಸನಗಳು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿರುತ್ತವೆ ; ಆಡಳಿತಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಅನೇಕ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತವೆ. ಆದರೆ ಶೈಲಿ factual, ಅತ್ಯಂತ ನೀರಸ. ಬ್ರಿಟಿಷರ ಆಗಮನದಿಂದ ಮುಂದೆ ಹೊಸ ಸಾಹಿತ್ಯ ಹೇಗೆ ಬಂದಿತೆಂಬುದು ಬಹು ಈಚಿನ ಸಂಗತಿ.

ಈ ರೀತಿ, ಘಟನೆಗಳನ್ನು ದೂರದಿಂದ, ಒಟ್ಟಿಗೆ ನೋಡುವವರಿಗೆ ಒಂದು ಸುಸಂಬದ್ಧತೆ, ತರ್ಕ ಕಾಣಿಸುತ್ತದೆ. ಸೂಕ್ಷ್ಮ ವಿವರಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣದ ಚಿತ್ರ ದೂರದಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಸ್ಫುಟವಾಗುತ್ತದೆ : ಹತ್ತಿರದಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಾಗ ಅಸಂಬದ್ಧವಾಗಿರುವುದು ದೂರಕ್ಕೆ ಅರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಹಾಗೆಯೇ, ಕರ್ನಾಟಕದ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಅಖಂಡವಾಗಿ ನೋಡಿದಾಗ ಇತಿಹಾಸ ಮತ್ತು ಕಲಾ ಸೃಷ್ಟಿಗಳು ಒಂದನ್ನೊಂದು ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವುದು ಗೋಚರವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೀಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಂಡಿರುವುದನ್ನು ಗುರುತಿಸುವ ಕೆಲಸ ಇನ್ನೂ ಸಮರ್ಪಕವಾಗಿ ಆಗಬೇಕಾಗಿದೆ : ಆಗ ಇತಿಹಾಸ ಹೆಚ್ಚು ಜೀವಂತವಾಗುತ್ತದೆ, ಕಲೆಗಳ ಚರಿತ್ರೆಯೂ ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ

ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯಲ್ಲಿ ನಡೆಯಬೇಕಾದ ಮೂಲಭೂತ ಕಾರ್ಯವೆಂದರೆ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಸಂಗ್ರಹಣೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವಾತ ಅನೇಕ ಸಮಸ್ಯೆಗಳನ್ನು ಎದುರಿಸಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಜನ ಅವುಗಳನ್ನು ಕೊಡುವುದಿಲ್ಲ. ಪಾರಂಪರಿಕವಾದ ನಂಬಿಕೆಗಳು ಅವುಗಳ ಸುತ್ತ ಹೆಣೆದಿರುತ್ತವೆ. ಅವನ್ನು ಪಡೆಯಲು ಯಾವ ಮಾರ್ಗಗಳನ್ನು ಅನುಸರಿಸಬೇಕು, ಏನೇನು ಆಟಗಳನ್ನು ಹೂಡಿ ಸಂದರ್ಭ ಬಂದರೆ ಸುಳ್ಳುಗಳನ್ನು ಹೇಳಬೇಕು ಎಂಬುದನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದವರು ಮಾತ್ರ ಬಲ್ಲರು. ಹುಳು ತಿಂದು, ಗೆಜ್ಜಲು ಹಿಡಿದು, ನೀರುಬಿದ್ದು ಮುದ್ದೆ ಮುಂದ್ದೆಯಾಗಿ ಅಂಟಿದ್ದರೂ ಜನ ಅವುಗಳನ್ನು ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲು ಸಿದ್ಧರಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ನನ್ನ ಅನುಭವಕ್ಕೆ ಬಂದಿರುವಂತೆ, ಏನೂ ಅರಿಯದ ಅವಿದ್ಯಾವಂತರನ್ನು ಒಪ್ಪಿಸುವುದು ಸುಲಭ ; ಆದರೆ ವಿದ್ಯಾವಂತ ಅಥವಾ 'ನಾಗರಿಕ'ರಿಂದ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸುವುದು ತೀರ ಕಷ್ಟದ ಕೆಲಸ. ಅನೇಕರು ಅವುಗಳನ್ನು ರಾಶಿರಾಶಿಯಾಗಿ ಒಲೆಗೆ, ಹೊಳೆಗೆ, ಬೆಂಕಿಗೆ, ತಿಪ್ಪೆಗೆ ತೆಗೆದುಕೊಂಡು ಹೋಗಿ ಸುರಿದಿರುವ ಸಂಗತಿ ಕೇಳಿದಾಗ ಕರುಳು ಕಿತ್ತುಬರುತ್ತದೆ. ಈಗ ಅಳಿದುಳಿದಿರುವ ಹಸ್ತಪ್ರತಿ ಸಂಪತ್ತಿನ ಸಂಗ್ರಹ ಕಾರ್ಯ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾಗಿ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. (ಅನೇಕರ ಸಹಕಾರದಿಂದ ಬೆಂಗಳೂರು ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕನ್ನಡ ಅಧ್ಯಯನ ಕೇಂದ್ರ ಮೂರು ಸಾವಿರಕ್ಕೆ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟ ಕೃತಿಗಳನ್ನೊಳಗೊಂಡ ಒಂದು ಸಾವಿರಕ್ಕೆ ಮೇಲ್ಪಟ್ಟು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿದೆಯೆಂದು ಹೇಳಲು ಇಲ್ಲಿ ಸಂತೋಷವಾಗುತ್ತದೆ.)

'ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ' ಎಂದರೆ ಏನು ಎಂಬುದನ್ನು ನೋಡೋಣ. 'ಗ್ರಂಥ' ಎಂಬುದು ಮೂಲತಃ ಒಂದು ಕಟ್ಟು (bundle) ಎಂಬರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆದಿದ್ದು ಅದು ಮುಂದೆ ಓಲೆಗರಿಗಳ ಅಥವಾ ಬೇರೆ ಬಗೆಯ ಪುಸ್ತಕವೆಂಬರ್ಥವನ್ನು ಪಡೆಯಿತು. 'ಕಟ್ಟು' ಎಂದರೇ ಓಲೆಗರಿಗಳ ಪುಸ್ತಕ ಎಂಬರ್ಥವಿದ್ದು ಅದು ಸಂಸ್ಕೃತದ 'ಗ್ರಂಥ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಸಮಾನವಾದುದು. 'ಸಂಪಾದನೆ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಅರ್ಥ ತಿಳಿದೇ ಇದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಗ್ರಂಥಗಳ ಸಂಪಾದನೆ' ಅಥವಾ ಗ್ರಂಥ ಸಂಗ್ರಹವೇ ಸಂಪಾದನೆ ಎಂದು ಅನೇಕರು ಭಾವಿಸುತ್ತಾರೆ. ಆದರೆ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯೆಂಬುದು ಒಂದು ಪಾರಿಭಾಷಿಕ ಪದ. ಅದು ಪುಸ್ತಕಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರ

ಹಿಸುವುದನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ 'ಗ್ರಂಥ' ಎಂಬುದು ಕವಿ ಅಥವಾ ಗ್ರಂಥಕರ್ತೃ ರಚಿಸಿದ ಕೃತಿಯನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ನಮಗೆ ಬೇಕಾದ್ದು ಕವಿಯ 'ಗ್ರಂಥ', ಕವಿಯ ಮೂಲಕೃತಿ. ಆದರೆ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಂತೆ ಕ್ರಿ. ಶ. 1554ರ ಕವಿ ಸದಾಶಿವನ ರಾಮನಾಥ ವಿಲಾಸ, ಕ್ರಿ. ಶ. 1627ರ ಪದ್ಮಣ ಪಂಡಿತನ ಹಯಶಾಸ್ತ್ರ, 19ನೇ ಶತಮಾನದ ಬಸಪ್ಪಶಾಸ್ತ್ರಿ ಮತ್ತು ಮುದ್ದಣ ಮುಂತಾದ ಅರ್ವಾಚೀನರ ಕೃತಿಗಳು–ಇಂಥವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಪ್ರಾಚೀನ ಕವಿಗಳ ಮೂಲ ಗ್ರಂಥಗಳು Autograph copies —ಯಾವುದೂ ದೊರಕಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಹಾಗೆ ದೊರಕಿದ್ದರೆ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ ಎಂಬ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಇರುತ್ತಿರಲಿಲ್ಲ. ಕವಿಯ ಮೂಲ ಗ್ರಂಥವನ್ನೇ ಅಚ್ಚು ಮಾಡಿಸಬಹುದಿತ್ತು. ಆದರೆ ವಾಸ್ತವವಾಗಿ ನಮಗೆ ದೊರಕುವುದು ಮೂಲಗ್ರಂಥದ ಪ್ರತಿಯ ಹತ್ತನೆಯ ಪ್ರತಿಯಿರಬಹುದು, ಇಪ್ಪತ್ತನೆಯ ಪ್ರತಿಯಿರಬಹುದು. ಪ್ರತಿಕಾರರಿಂದ ಪ್ರತಿಕಾರರಿಗೆ ಬಂದಂತೆ ಮೂಲ ಗ್ರಂಥದ ಪಾಠ ಅವರಿಗೇ ತಿಳಿಯದಂತೋ ಅಥವಾ ಅವರಿಗೆ ತಿಳಿದೋ—ಅನೇಕ ಮಾರ್ಪಾಟುಗಳನ್ನು ಹೊಂದುತ್ತದೆ ; ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಪೀಳಿಗೆಯೊಂದು ಬೆಳೆಯುತ್ತದೆ. ಒಂದೇ ಕೃತಿಯ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ—ಇದೇ 'ಗ್ರಂಥ ಸಂಗ್ರಹ'—ಅವುಗಳನ್ನು ಪರಸ್ಪರವಾಗಿ ಹೋಲಿಸಿ, ಭಿನ್ನ ಪಾಠಗಳಿದ್ದರೆ ಗುರುತಿಸಿ, ಕವಿಯ ಮೂಲಪಾಠವನ್ನು ನಿರ್ಣಯಿಸುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೇ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರದ ತತ್ವಗಳು ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿನ ನಿಖರತೆಯನ್ನೂ ಪಡೆದಿವೆ. ಈಗ ಇರುವ ಭಾಷೆಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅವುಗಳಿಗೆಲ್ಲ ಮೂಲವಾಗಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ಮೂಲ ಭಾಷೆಯನ್ನು (Proto-language) ಪುನಾರಚಿಸುವ ತೌಲನಿಕ ಭಾಷಾ ವಿಜ್ಞಾನ (Comparative Linguistics) ಇಲ್ಲಿ ಜ್ಞಾಪಕಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಕವಿಯ ಮೂಲಗ್ರಂಥದ ಪುನಾರಚನೆಯೇ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ.

ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಕೈಹಾಕುವ ವ್ಯಕ್ತಿಗೆ ಭಾಷೆ, ವ್ಯಾಕರಣ, ಛಂದಸ್ಸು, ಲಿಪಿ ಮುಂತಾದ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಎಷ್ಟು ಪರಿಶ್ರಮವಿದ್ದರೆ ಅಷ್ಟು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಜೊತೆಗೆ ಶಿಲ್ಪಶಾಸ್ತ್ರ, ಗಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಹಯಶಾಸ್ತ್ರ, ಧರ್ಮಗ್ರಂಥ ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ, ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಭಾಷೆಗಳ ಪರಿಚಯವಿದ್ದಷ್ಟು ಒಳ್ಳೆಯದು. ಇತಿಹಾಸ, ಸಮಾಜಶಾಸ್ತ್ರ, ಮನಶ್ಶಾಸ್ತ್ರಗಳ ಪರಿಚಯವೂ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಸ್ಥಳೀಯವಾದ ದಂತಕತೆಗಳು, ಪುರಾಣಗಳು, ನಂಬಿಕೆಗಳು ಗೊತ್ತಿರುವುದು ಅಗತ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದಕನೊಬ್ಬ ಸರ್ವಜ್ಞನಾಗಿರಬೇಕೆಂದು ನಾನು ಹೇಳುತ್ತಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ವಿಸ್ತಾರವಾದ ಜ್ಞಾನದ ಸಹಾಯ ಎಷ್ಟೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡಬಹುದು. ಪಂಪಭಾರತದ ಪ್ರಾರ್ಥನಾ ಪದ್ಯದ 'ಸುಪ್ರಪ್ಪವೃಷ್ಟಿ' ಎಂಬ ಮಾತನ್ನೇ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಅದು 'ಸುಪ್ರಪ್ಪ ಪಟ್ಟ' ವೆಂದಿರಬೇಕೆಂದು ಡಾ॥ ಡಿ ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ವಾದಿಸುತ್ತಾರೆ, ಶಿಲ್ಪಶಾಸ್ತ್ರದ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ. ಅದು

'ಸುಪುಷ್ಪವೃಷ್ಟಿ'ಯೇ ಸರಿಯೆಂದು ಹೇಳಿ, 'ಪುಷ್ಪ' ಎಂದರೆ ಒಂದು ನಾಣ್ಯವೆಂದು ಶ್ರೀ ಸೀತಾರಾಮ ಜಾಗೀರದಾರರು ಹೇಳಿ, ಅದಕ್ಕೆ ಶಾಸನಾಧಾರ ಕೊಡುತ್ತಾರೆ. ಈ ಪಾಠ ಇನ್ನೂ ಅನಿರ್ಣೀತವಾಗಿಯೇ ಉಳಿದಿದೆ. ಸ್ಥಳೀಯ ಕತೆ, ಐತಿಹ್ಯ, ದೇವತೆಗಳ ಪರಿಚಯ ಎಷ್ಟು ಅಗತ್ಯವೆಂಬುದಕ್ಕೆ ನನ್ನ ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನೇ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ನೇಮಿಚಂದ್ರನ ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಜೋಕಾರ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಜೋಕೋರ' ಎಂಬ ಪಾಠಾಂತರವಿದೆ. ಬೇರೆ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ 'ಜೋಕೊವರ' ಎಂಬ ರೂಪ ಸಿಗುತ್ತದೆ. ಆತ ಏಳು ದಿವಸ ರಾಜ್ಯ ವಾಳಿದ ರಸಿಕ, ಪೋಲಿ ಎಂಬ ಸಂಗತಿ ಬರುತ್ತದೆ. ದಕ್ಷಿಣ ಕರ್ನಾಟಕದವರಿಗೆ 'ಜೋಕುಮಾರ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ಜನಪದ ದೈವದ ಪರಿಚಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಮಧ್ಯ ಕರ್ನಾಟಕ ಮತ್ತು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದವರಿಗೆ ಈ ಹೆಸರಿನ ದೇವತೆ, ಕತೆ, ಹಾಡು ಗಳು ಪರಿಚಿತ. ಅವನಿಗೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ಕತೆಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಆ ದೇವತೆಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುವ ಭಾಗಗಳನ್ನು ವಿವರಿಸಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗುವುದಲ್ಲದೆ, 'ನೇಮಿನಾಥ ಪುರಾಣ'ದ 'ಜೋಕಾರ' ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ 'ಜೋಕೋರ' ಎಂಬ ಪಾಠವೇ ಮೂಲವೆಂದು ನಿರ್ಧರಿಸಲು ಬರುತ್ತದೆ. ಭಾಷೆ, ಛಂದಸ್ಸುಗಳ ಸಮರ್ಪಕ ಪರಿಚಯ ವಿಲ್ಲದವರು ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಗೆ ಕೈ ಹಾಕಿ ಎಷ್ಟು ಅಚಾತುರ್ಯಗಳನ್ನು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆಂದರೆ, ಅವರ ಕೃತಿಗಳಿಗೆ ಒಂದು ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯ ಬೆಲೆಯನ್ನೂ ಕೊಡು ವುದು ಕಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಹೆಸರು ಹೇಳಿ ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಅಗತ್ಯ ವಿದ್ದರೂ, ಅದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ಭಾಮಿನೀ ಷಟ್ಪದಿ ಪದ್ಯ ; ಲಿಪಿಕಾರ ಯಾವುದೋ ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದ್ದಾನೆ—ಆ ತಪ್ಪು ನಮಗೆ ಚೆನ್ನಾಗಿ ಗೊತ್ತಿರುವ ಪದಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ್ದು. ಆ ಪದವನ್ನು ತಿದ್ದಿ ಬಿಟ್ಟರೆ ಆ ದೋಷವೇ ಪರಿಹಾರ, ಛಂದಸ್ಸೂ ಸರಿ ಹೋಗುತ್ತದೆ. ಆದರೆ ಅಷ್ಟು ಸುಲಭವಾದ ಕೆಲಸವನ್ನೂ ಮಾಡದೆ ಪ್ರತಿಯಲ್ಲಿರುವುದನ್ನೇ ಅಚ್ಚು ಮಾಡಿಸಿ, ಕೆಲವೆಡೆ ಆ ಪ್ರತಿಯ ಪಾಠವನ್ನು ತಿದ್ದಲು ಹೋಗಿ ತಾವೇ ತಪ್ಪು ಮಾಡಿದ್ದಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದಲೇ ಹೇಳಿದ್ದು, ಎಷ್ಟೋ ಸಂಪಾದಿತ ಕೃತಿಗಳಿಗಿಂತೆ ಹಿಂದೆ ಟಿ. ಎನ್. ಕೃಷ್ಣಯ್ಯಶೆಟ್ಟರಂಥವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಗ್ರಂಥಗಳೇ ಎಷ್ಟೋ ವಾಸಿ.

ಕವಿಯ ಸ್ವಹಸ್ತಾಕ್ಷರ ಪ್ರತಿ ದೊರಕಿ ಬಿಟ್ಟರೆ 'ಸಂಪಾದನೆ' ಮಾಡುವುದಕ್ಕೆ ಏನೂ ಉಳಿದಿರುವುದಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಸಾರ್ವತ್ರಿಕವಾದ ಭಾವನೆ. ಈಚೆಯವರೆಗೆ ನಾನು ಅದನ್ನೇ ನಂಬಿದ್ದೆ. ಆದರೆ ಅದು ನೂರಕ್ಕೆ ನೂರರಷ್ಟು ನಿಜವಲ್ಲವೆಂದೂ ಅಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಪಾದಕ ಎಚ್ಚರ ವಹಿಸದಿದ್ದರೆ ತಪ್ಪುಗಳಾಗುವ ಸಂಭವವುಂಟು ಎಂಬುದೂ ಈಚೆಗೆ ನನ್ನ ಗಮನಕ್ಕೆ ಬಂದಿದೆ. ಮುದ್ದಣನ ರಾಮಾಶ್ವಮೇಧದ ಮೂಲಪ್ರತಿಯನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಎಂ. ಎ. ರಾಮಾನುಜಯ್ಯಂಗಾರ್ಯರು ಮೊದಲು

ಅದನ್ನು ಅನೇಕ ಬದಲಾವಣೆಗಳೊಡನೆ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ನಂತರ ಎರಡನೆಯ ಆವೃತ್ತಿಯ ಹೊತ್ತಿಗೆ ತಾವು ಹಾಗೆ ತಿದ್ದಿದ್ದು ಸರಿಯಲ್ಲವೆಂದೆನಿಸಿ, ಮತ್ತೆ ಮೂಲ ಪ್ರತಿಯನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ, ತಮ್ಮ ಬದಲಾವಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಲವನ್ನು ಕೈ ಬಿಟ್ಟರು. ಇದರಿಂದ ಅವರ ಪ್ರಕಟಣೆ ಎಷ್ಟೋ ಸುಧಾರಿಸಿತು. ಮೊದಲ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಅನುಸರಿಸಿ ಪುನರ್ಮುದ್ರಣ ಮಾಡಿದ ಕಾವ್ಯಾಲಯದವರ ಪ್ರಕಟಣೆ ಬಹಳ ದೋಷಗಳಿಂದ ಕೂಡಿದೆ. ಎರಡನೆಯ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನನುಸರಿಸಿ ಆಮೇಲೆ ಬಂದ ದಕ್ಷಿಣ ಕನ್ನಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಎರಡು ಪ್ರಕಟಣೆಗಳು ಎಷ್ಟೋ ವಾಸಿ. ಈಚೆಗೆ ನಮಗೆ ದೊರೆತ ರಾಮಾಶ್ವಮೇಧದ ಕವಿಯ ಸ್ವಹಸ್ತಾಕ್ಷರ ಪ್ರತಿಯೊಡನೆ ರಾಮಾನುಜಯ್ಯಂಗಾರ್ಯರ ಎರಡನೆಯ ಆವೃತ್ತಿಯನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಿದಾಗ ಅನೇಕ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಣ್ಣ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಕೆಲವೆಡೆ ಗಂಭೀರ ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಇವೆ. ಮೂಲದ ಅನೇಕ ಮಾತುಗಳನ್ನು ರಾಮಾನುಜಯ್ಯಂಗಾರ್ಯರು ತಿದ್ದಿ ಬಿಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹೋಗಲಿ, ಮೂಲಪ್ರತಿ ಇರುವಂತೆಯೇ ಅಚ್ಚು ಮಾಡಿಸಬಹುದೇ ? ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಉತ್ತರ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಅಲ್ಲಿಯೂ ಅಲ್ಪ ಪ್ರಮಾಣದ ಸಂಪಾದನೆಯ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಕೆಲವು ಸಮಸ್ಯೆಗಳೂ ಇವೆ. ಆದರೆ ಕವಿಯ ಸ್ವಹಸ್ತಾಕ್ಷರ ಪ್ರತಿ ದೊರೆತರೆ ಅಚ್ಚು ಮಾಡಿಸುವವರ ಕೆಲಸ ಬಹಳ ಸುಲಭವೆನ್ನುವ ಮಾತು ಒಟ್ಟಿನಲ್ಲಿ ನಿಜ.

ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಕವಿಯ ಕೃತಿಯ ಏಕೈಕ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಗ್ರಂಥ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಸಂದರ್ಭ ಬರಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ನಾಗವರ್ಮನ ಕಾದಂಬರಿ ಹಾಗೆ ಬಿ. ಮಲ್ಲಪ್ಪನವರಿಂದ ಸಂಪಾದಿತವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಈಚೆಗೆ ಬಿ. ಎಸ್. ಸಣ್ಣಯ್ಯನವರು ಇಮ್ಮಡಿ ನಾಗವರ್ಮನ ವರ್ಧಮಾನ ಪುರಾಣವನ್ನು ಕಂಡು ಹಿಡಿದದ್ದು ದೊಡ್ಡ ಶೋಧ. ಅದು ಈಗ ಪ್ರಕಟವಾಗಿದೆ. ಡಾ|| ಎಸ್. ವಿದ್ಯಾಶಂಕರ್ ಮತ್ತು ಎಚ್.ಕೆ. ಜಯದೇವ್ ಅವರು 'ಧರ್ಮ ಸಂಪಾದನೆ' ಎಂಬ ಗ್ರಂಥವನ್ನು ಏಕಪ್ರತಿಯ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಹೊರ ತಂದಿದ್ದಾರೆ. ಅನಿವಾರ್ಯವಾದಾಗ ಮಾತ್ರ ಹೀಗೆ ಮಾಡಬಹುದು. ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳಿಗೆ ದೊರಕುವ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಕೊನೆಯ ಪಕ್ಷ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನವೂ ಮುಖ್ಯವೂ ಆದುವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳದೆ ಮಾಡುವ ಸಂಪಾದನೆ ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯ ತತ್ತ್ವಗಳನ್ನು ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳುವವರಿಗೆ ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಎರಡು ಗ್ರಂಥಗಳು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತವೆ. (ದಿ) ಡಾ|| ಡಿ. ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಅವರು 1964ರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯನ್ನು ಹೊರತಂದು ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಭದ್ರವಾದ ಅಡಿಗಲ್ಲನ್ನು ಹಾಕಿದರು. ಅದೇ ಮಾರ್ಗದಲ್ಲಿ

ನಡೆದು ಡಾ|| ಎಂ. ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರು ಹೆಚ್ಚಿನ ಉದಾಹರಣೆಗಳೊಡನೆ 1972ರಲ್ಲಿ ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ರಚಿಸಿದರು. ಈ ಎರಡು ಪುಸ್ತಕಗಳು ಅಮೂಲ್ಯವಾದ ಸಲಹೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಿದ್ದರೂ ಅವು ಬಹುಪಾಲು ಎಂ.ಎ. ಪರೀಕ್ಷೆಗೆ ಓದುವ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಪರಾಮರ್ಶನ ಗ್ರಂಥಗಳಾಗಿ ಮಾತ್ರ ಪರಿಣಮಿಸಿರುವುದು ಕನ್ನಡ ವಿದ್ವತ್ತಿನ ದುರದೃಷ್ಟ. ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಸಂಪಾದನೆ ಮಾಡ ಬಯಸುವವರು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ದೃಷ್ಟಿಯನ್ನು ಬೆಳೆಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅವು ಸಹಾಯಕವಾಗಿದ್ದರೂ ಅವುಗಳ ಉಪಯೋಗ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿಲ್ಲ.

ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯೆಂಬುದು ಕೇವಲ ತಾಳೆಗರಿ ಅಥವಾ ಕಾಗದಗಳ ಮೇಲಿರುವ ಬರಹಗಳಿಗೇ ಅನ್ವಯಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ; ಶಾಸನ, ತಾಮ್ರಪಟಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಬಹುದು. ಶಾಸನ ಅಥವಾ ತಾಮ್ರಪಟಗಳನ್ನು ಗ್ರಂಥಕರ್ತನ ಮೂಲಪ್ರತಿಯೆಂದು ಭಾವಿಸುವುದರಲ್ಲಿ ಕೆಲವು ತೊಂದರೆಗಳಿವೆ. ಗ್ರಂಥಕರ್ತ ಬರೆದುಕೊಟ್ಟ ಪಾಠವನ್ನು ಕಲ್ಲಿನ ಮೇಲೆ ಬಳಪದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಬರೆದುಕೊಟ್ಟರೆ ಶಿಲ್ಪಿ ಅದನ್ನು ಹಾಗೇ ಕೆತ್ತುತ್ತಿದ್ದ. ಗ್ರಂಥಕರ್ತನೇ ಬಳಪದಲ್ಲಿ ಬರೆದು ಕೊಟ್ಟಿರಬಹುದು. ಆದರೂ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಸಾವಿರಾರು ಬಗೆಯ ತಪ್ಪುಗಳು ಉಳಿದು ಬಿಟ್ಟು, ಓದುಗರನ್ನು ದಿಕ್ಕುಗೆಡಿಸುತ್ತವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಗ್ರಂಥಕರ್ತನ ಮತ್ತು ಶಿಲ್ಪಿಯ ತಪ್ಪುಗಳಿರಬಹುದು. ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ಕಾರಣಗಳಿಂದಾದ ತಪ್ಪುಗಳು, ಅಜ್ಞರಾದ ಜನ ಚಚ್ಚಿ ಹಾಕಿದ್ದರಿಂದಾದ ತಪ್ಪುಗಳು, ಶಾಸನ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞರ ಅಥವಾ ಮುದ್ರಕನ ತಪ್ಪುಗಳೂ ಸೇರಿರಬಹುದು. ಲಿಪಿತಜ್ಞರು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಶಾಸನಗಳು ಇರುವಂತೆಯೇ ಅಚ್ಚು ಮಾಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಮೂಲ ಪಾಠವನ್ನು ಕೊಟ್ಟು, ಸರಿಯಾದ ಪಾಠವನ್ನು ಅಲ್ಲೇ ತೋರಿಸಿರುವುದೂ ಉಂಟು. ಮೂಲ ಪಾಠದಲ್ಲಿ ಕಂಡು ಬರುವ ದೋಷವೊಂದು ಎಂತಹ ಅನಾಹುತಗಳಿಗೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಒಂದು ನಿದರ್ಶನವನ್ನು ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಘಟಿಕಾಸ್ಥಾನದ ವಿವರಗಳನ್ನು ಕೊಡುವ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಕ್ರಿ.ಶ. 1058ರ ನಾಗಾವಿಯ ಶಾಸನ ಅಗ್ರಗಣ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ಮಾತು ಹೀಗಿದೆ— "ಶಾಲೆಯಲೋದುವ ವೇದಾಧ್ಯಾಯಿಗಳಿನ್ನೂರ್ವರ್ಗಂ ಶಾಸ್ತ್ರಾಧ್ಯಾಯಿಗಳಯ್ವ ದಿಂಬರ್ಗಂ ತದುಪಾಧ್ಯಾಯಿಗಳು ಭಟ್ಟ ದರ್ಶನ ನ್ಯಾಸ ಪ್ರಭಾಕರ ವ್ಯಾಖ್ಯಾತೃಗಳ್ ಮೂವರ್ಗಂ ವೇದಮನೋದಿಸುವುಪಾಧ್ಯಾಯರ್ ಮೂವರ್ಗಂ ಸಾಲೆಯ ಸರಸ್ವತೀ ಭಂಡಾರಿಗರಾರ್ವರ್ಗಮುನ್ತು 257 ಮಾನಿಸರ... ...."—ಸರಸ್ವತೀ ಭಂಡಾರಿ ಅಥವಾ Librarian ವಿಷಯ ಇಲ್ಲಿ ಬರುವುದು ಅನೇಕರ ಗಮನ ಸೆಳೆದಿದೆ. 'ಸರಸ್ವತೀ ಭಂಡಾರಿಗರಾರ್ವರ್ಗಂ' ಎಂದಿರುವುದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ

ಆರು ಜನ ಸರಸ್ವತೀ ಭಂಡಾರಿಗರಿದ್ದರೆಂದು ಅನೇಕರು ಬರೆದಿದ್ದಾರೆ. (ಇವರಲ್ಲಿ ಅನೇಕರು ಅಚ್ಚಾದ ಶಾಸನದ ಪಾಠವನ್ನೇ ನೋಡದವರು). ಇಲ್ಲಿಯ '257' ಎಂಬ ಒಂದು ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ನೋಡಿಸದೆ, ಸರಸ್ವತೀ ಭಂಡಾರಿ ಒಬ್ಬರೇ ಇರಬೇಕು. ಮುಂದೆ ಅದೇ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ "ಸರಸ್ವತೀ ಭಂಡಾರಿಗೆ ಮತ್ತರು 30"ಎಂದು ಏಕವಚನ ವಿದೆ. ಶ್ರೀ ಅಣ್ಣಿಗೇರಿ ಮತ್ತು ಮೇವುಂಡಿ ಮಲ್ಲಾರಿಯವರು ಮೇಲಿನ ಪಾಠ "ಸರಸ್ವತೀ ಭಂಡಾರಿರೋರ್ವರ್ಗಂ ಎಂದಿದೆಯೋ ಏನೋ" ಎಂದು ಸರಿಯಾಗಿ ಊಹಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಒಟ್ಟು ಸಂಖ್ಯೆಯೂ ಇಲ್ಲದೆ, ಸರಸ್ವತೀ ಭಂಡಾರಿ ಎಂದು ಏಕವಚನವೂ ಇಲ್ಲದಿದ್ದರೆ, ಆರು ಜನ ಸರಸ್ವತೀ ಭಂಡಾರಿಗಳಿದ್ದರು ಎಂಬ ಅಭಿಪ್ರಾಯ ಉಳಿಯುತ್ತಿತ್ತೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಬರುತ್ತದೆ. ಆಗ ವ್ಯಾಕರಣ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರುತ್ತದೆ. 'ಆರು ಜನ' ಎಂದಿರಬೇಕಾದರೆ, "ಸರಸ್ವತೀ ಭಂಡಾರಿಗರಜುರ್ವರ್ಗಂ" ಎಂದಿರಬೇಕಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಜೊತೆಗೆ, ಒಟ್ಟು ಆರು ಜನ ಉಪಾಧ್ಯಾಯರು, 250 ಜನ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿರುವ ಶಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಆರು ಜನ ಪುಸ್ತಕ ಭಂಡಾರಿಗಳನ್ನು ನೇಮಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧ್ಯವೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೂ ಬರುತ್ತಿತ್ತು.

ಈಚಿನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ (10-11ನೇ ಶತಮಾನ) ಱ್‌ವನ್ನು ತಪ್ಪಾಗಿ ಬಳಸಿರುವ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಸಿಗುತ್ತವೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, 'ಇಱ್ದು' (=ಇರ್ದು), ಎಱ್ದೆ (=ಎರ್ದೆ), ಅಮುಱ್ದು (=ಅಮುರ್ದು, ಅಮೃತ). ಇಲ್ಲಿ 'ಱ್'ವನ್ನು ಬರೆದಿರುವುದು ಏಕೆ ಎಂಬುದರ ಕಾರಣವನ್ನು ತಿಳಿಯಬೇಕು. ಉಚ್ಚಾರದಲ್ಲಿ ದ್ವಿತ್ವದಲ್ಲಿನ ಱ್‌ವು ರೇಫವಾದ ಮೇಲೂ ಕೆಲವು ಕಾಲ ಹಿಂದಿನಂತೆಯೇ ಱ್ ವನ್ನು ಬರೆದು ಉಚ್ಚರಿಸುವಾಗ ರೇಫವನ್ನು ಹೇಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ 'ಗಱ್ದೆ' ಎಂದೇ ಬರೆದು 'ಗರ್ದೆ' ಎಂದು ಓದುತ್ತಿದ್ದರು. (ಲಿಪಿ ಯಾವಾಗಲೂ ಸಂಪ್ರದಾಯನಿಷ್ಠ). ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಪದಗಳಿಗೂ ಅನ್ವಯಿಸಿ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ಮೊದಲಿನಿಂದ ರೇಫವಿದ್ದ ಪದಗಳಲ್ಲೂ ಱ್ ವನ್ನು ಬರೆದು ರೇಫವಾಗಿ ಉಚ್ಚರಿಸುತ್ತಿದ್ದರು. 'ಇಱ್ದು' ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೆ, 'ಇರ್ದು' ಎಂದು ಉಚ್ಚಾರದಲ್ಲಿರುತ್ತಿತ್ತು. ಪಂಪನಲ್ಲಿಯೇ "ಬಕಂಗೆ ಮಿಱ್ತು" ಎಂಬುದು ವಾಸ್ತವವಾಗಿ 'ಮಿರ್ತು' (ಮೃತ್ಯು) ಇರಬೇಕು. ಭಾಷಾ ವ್ಯತ್ಯಾಸವು ಬರವಣಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಮೂಡಿಸಿದ ಭ್ರಾಂತಿಯ ಫಲ ಇದು. ಇಂತಹ ಕಡೆಗಳಲ್ಲಿ ಱ್ ವನ್ನು ಮೂಲಪಾಠವಾಗಿ ಉಳಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಸಾಧುವಲ್ಲವೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ. ಇಲ್ಲಿ ನಾನು ಶಾಸನಗಳನ್ನು ಇತಿಹಾಸದಲ್ಲಿ ಆಸಕ್ತರಾಗಿರುವವರೆಲ್ಲರ ಅನುಕೂಲ್ಯಕ್ಕಾಗಿ ಪರಿಷ್ಕರಿಸಿ, ಸಂಪಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸುವ ಅಗತ್ಯವನ್ನು ಒತ್ತಿ ಹೇಳುತ್ತೇನೆ. ಹಾಗೆಂದು ಇರುವ 'ತಪ್ಪು'ಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ತಿದ್ದಬೇಕೆಂದು ಸೂಚಿಸುತ್ತಿಲ್ಲ. ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ಆಡು ಮಾತಿನ ಬಳಕೆಯ ಯಥಾವತ್ತಾದ, ಕೆಲವೆಡೆ ವ್ಯಾಕರಣ ವಿರೋಧಿ ಪ್ರಯೋಗಗಳಿರುವುದು ಅವುಗಳ ಸೊಗಸನ್ನು

ಬೆಲೆಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸಿದೆ. ಇದು ಶಾಸನಗಳ 'ಸಂಪಾದಕ'ರ ಜವಾಬ್ದಾರಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವ ವಿಚಾರ.

ಜಾನಪದ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು 'ಸಂಪಾದಿಸು'ವವರ ಮಾರ್ಗ, ಹೊಣೆಗಳು ಬೇರೆ ಇವೆ.

ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ 1882ರಷ್ಟು ಹಿಂದೆಯೇ ಬಿ. ಎಲ್. ರೈಸ್ Bibliotheca Carnatica ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಪಂಪರಾಮಾಯಣವನ್ನೂ, ಅದೇ ಮಾಲೆಯಲ್ಲಿ ಮುಂದೆ ಕರ್ನಾಟಕ ಭಾಷಾಭೂಷಣ, ಶಬ್ದಾನುಶಾಸನ, ಪಂಪಭಾರತಗಳನ್ನೂ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ಸಂಪಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿದರು. ಅಲ್ಲಿ ರೈಸ್ ತೋರಿರುವ ಶ್ರದ್ಧೆ, ವಿವೇಚನಾ ಶಕ್ತಿಗಳು ಮೆಚ್ಚುವಂತಹದ್ದು. ಅವರ ಹತ್ತಿರ ಶಿಕ್ಷಣವನ್ನು ಪಡೆದ ಕೆ.ಬಿ. ಪಾಠಕ್, ಆರ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರೂ ಅದೇ ಸಂಪ್ರದಾಯವನ್ನು ಮುಂದುವರಿಸಿದರು. ಉತ್ತರದಲ್ಲಿ ಫ. ಗು. ಹಳಕಟ್ಟಿ, ದಕ್ಷಿಣದಲ್ಲಿ ಎಂ.ಎ. ರಾಮಾನುಜ ಅಯ್ಯಂಗಾರ್ಯರ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳನ್ನು ಅಶಾಸ್ತ್ರೀಯ ಸಂಪಾದನೆಗಳೆಂದು ಮೂಗು ಮುರಿಯುವುದು ಸುಲಭ. ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪ್ರಕಟಣೆಯ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಇವರಿಬ್ಬರೂ ಮಾಡಿರುವ ಸೇವೆ ಚಿರಸ್ಮರಣೀಯವಾದುದು. ಇಂದಿಗೂ ಅವರ ಪ್ರಕಟಣೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನೇಕವು ಹೆಚ್ಚು ಬಳಕೆಯಲ್ಲಿವೆ ಮತ್ತು ಬಳಸಲು ಯೋಗ್ಯವಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡ ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನಾ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಮೂರು ದೊಡ್ಡ ಹೆಸರುಗಳೆಂದರೆ ಶಿ.ಶಿ. ಬಸವನಾಳ, ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ಮತ್ತು ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್. ಈ ಮಹನೀಯರ ಸಂಪಾದನಾ ಕಾರ್ಯಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಅನುಕರಣೀಯವಾಗಿವೆ. ಅದರಲ್ಲೂ ತೀ. ನಂ. ಶ್ರೀಕಂಠಯ್ಯ ಮತ್ತು ಡಿ. ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ಸಂಪಾದಿಸಿ ಪ್ರಕಟಿಸಿರುವ ಕೃತಿಗಳ ಮರುಸಂಪಾದನೆಗೆ ಕೈಹಾಕಲು ಧೈರ್ಯ ಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಪಾಠ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಅವರು ತೋರಿರುವ ಎಚ್ಚರ ಮೇಲ್ಮಟ್ಟದ್ದು. ತೀ.ನಂ.ಶ್ರೀ. ಯವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ನಂಬಿಯಣ್ಣನ ರಗಳೆ, ಗದಾಯುದ್ಧ ಸಂಗ್ರಹ, ಡಿ. ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರಿಂದ ಸಂಪಾದಿತವಾದ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಒಮ್ಮೆ ತೆರೆದು ನೋಡಬೇಕು.ಕೆಳಗೆ ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ಮತ್ತು ಮೇಲೆ ಅಂಗೀಕರಿಸಿದ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ ನೋಡಬೇಕು. ಬಹುಶಃ ಅಂತಹ ತಾಲನವೇ ಒಂದು ಶಿಕ್ಷಣವಾಗಬಹುದು. ಈಚೆಗೆ ಸಂಪಾದನ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ದುಡಿಯುತ್ತಿರುವವರಲ್ಲಿ ಎಚ್. ದೇವೀರಪ್ಪ, ಎಸ್.ಎಸ್. ಮಾಳವಾಡ, ಎನ್. ಅನಂತರಂಗಾಚಾರ್, ಆರ್. ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ್, ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು, ಎನ್. ಬಸವಾರಾಧ್ಯ, ಬಿ.ಎಸ್. ಸಣ್ಣಯ್ಯ, ಎಸ್. ಶಿವಣ್ಣ ಇತ್ಯಾದಿ ಮಹನೀಯರ ಹೆಸರುಗಳನ್ನು ಹೇಳುವುದು ಅಗತ್ಯ.

ಸಂಪಾದಕ ತಾನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳುವ ಕೃತಿಯ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಚೀನ ಅಥವಾ ಹೆಚ್ಚು ಶುದ್ಧವೆಂದು ತೋರುವ ಕೃತಿಯ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಪ್ರತಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಪ್ರತಿಗಳ ಪಾಠಾಂತರಗಳನ್ನು ಗುರುತು ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಅಕ್ಷರ ದೋಷಗಳು ಅಸಂಖ್ಯಾತವಾಗಿರುತ್ತವೆ. ಅಲ್ಪಪ್ರಾಣ–ಮಹಾಪ್ರಾಣ, ಹ್ರಸ್ವ–ದೀರ್ಘ, ಶ, ಷ, ಸ ಇವುಗಳಿಗೆ ಭೇದವನ್ನು ಮಾಡಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಮೂಲವನ್ನು ಸರಿಯಾಗಿ ನೋಡದೆ ಅಥವಾ ನೋಡಿದರೂ ಸರಿಯಾಗಿ ತಿಳಿಯದೆ ತಪ್ಪುಗಳು ಘಟಿಸಬಹುದು. ಅವುಗಳನ್ನು ಯಾಂತ್ರಿಕವಾಗಿ ಸರಿಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ. ಕೆಲವರು ಮಾಡುವಂತೆ ಅಕ್ಷರ ತಪ್ಪುಗಳನ್ನೆಲ್ಲ ಪಾಠಾಂತರವಾಗಿ ಕೊಡುತ್ತ ಹೋದರೆ ಪ್ರತಿ ಪುಟದ ಕೆಳಗೆ ಅವುಗಳ ಸಂತಾನ ಬೆಳೆದು ನಿಂತು ಪಾಠಾಂತರಗಳ ಹೀಗೆಮೆಳೆಯೊಂದು ನಿರ್ಮಾಣವಾಗಬಹುದು. ಕೆಲವೆಡೆ ಅಕ್ಷರಗಳು, ಪದಗಳು, ಪದ್ಯಗಳು ಬಿಟ್ಟುಹೋಗಿರುವುದುಂಟು. ಒಂದೇ ಪದ ಮತ್ತೆ ಆವೃತ್ತವಾಗಿರಬಹುದು. ಇವುಗಳನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಪಾಠಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಮತ್ತು ಜಾಣ್ಮೆಯಿಂದ ಸರಿಪಡಿಸಬಹುದು. ಪ್ರತಿಕಾರರು ಮಾಡಬಹುದಾದ ತಪ್ಪುಗಳು ಅನಂತ. ಕೆಲವರು ಮೂಲದ ಯಾವುದಾದರೂ ಭಾಗ ಅರ್ಥವಾಗದಿದ್ದರೆ ತಿದ್ದಿಬಿಡುತ್ತಾರೆ. ಅಥವಾ ಈಚಿನ ಪರಂಪರೆಗೆ ಹೊಂದಿಕೊಳ್ಳುವಂತೆ ಮಾರ್ಪಡಿಸುತ್ತಾರೆ. ಛಂದೋಂಬುಧಿಯ ಅಂಶಗಣ ಘಟಿತ ಷಟ್ಪದಿಯನ್ನು ಈಚಿನವರು ಶರಷಟ್ಪದಿಯಾಗಿ ಮಾರ್ಪಡಿಸಿದ್ದನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ, ಅದರ ಭಿನ್ನ ಪಾಠಗಳ ಸಹಾಯದಿಂದ ಅದನ್ನು ತೀ.ನಂ. ಶ್ರೀಯವರು ಪುನಃ ರಚಿಸಿದ್ದನ್ನು ಎಲ್ಲರೂ ಬಲ್ಲರು. ಅರ್ಥವಾಗದ್ದನ್ನು ಸುಲಭೀಕರಿಸಿ ತಿದ್ದಿರುವುದಕ್ಕೆ ಡಿ.ಎಲ್. ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ ಮತ್ತು ಎಂ.ಎಂ. ಕಲಬುರ್ಗಿಯವರ ಪುಸ್ತಕಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಕಷ್ಟು ಉದಾಹರಣೆಗಳಿವೆ. ಅವನ್ನು ಬಿಟ್ಟು ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ನನ್ನ ಅನುಭವದಿಂದ ಕೊಡುತ್ತೇನೆ. ಉತ್ತಂಗಿ ಚನ್ನಪ್ಪನವರು ಪ್ರಕಟಿಸಿದ ಸರ್ವಜ್ಞನ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು ಹೀಗಿದೆ.

ತುಯ್ಯಲಿಲ್ಲದ ತೋಟ ತುಯ್ಯಲಿಲ್ಲದ ಊಟ
ಕೈಯಲಿಲ್ಲದ ಬರಿ ನೋಟ ಕೋಲಿಲ್ಲ
ದ್ಹುಯ್ಯಲ್ಹೋದಂತೆ ಸರ್ವಜ್ಞ ||

'ತುಯ್ಯಲಿಲ್ಲದ ಊಟ' ಎಂದರೆ ಸರಿಯೇ ; ಪಾಯಸವಿಲ್ಲದ ಊಟದಿಂದ ಏನು ಪ್ರಯೋಜನ ? 'ತುಯ್ಯಲಿಲ್ಲದ ತೋಟ'ವೆಂದರೇನು ? 'ತೋಯಿಸುವ ನೀರು ಇಲ್ಲದ ತೋಟ' ಎಂದು ಎಳೆದು ಅರ್ಥ ಮಾಡಬೇಕು. ಅದು 'ಸುಯ್ಯಲಿಲ್ಲದ ತೋಟ'ವಿರಬೇಕೆಂದು ನಾನು ಊಹಿಸಿ ಮೇಲೆ ತಿದ್ದಿ ನನ್ನ ಲೇಖನವೊಂದರಲ್ಲಿ

ಸೂಚಿಸಿದೆ. 'ಗುಯ್ಯಲ್' ಎಂದರೆ ಬಾವಿಯಂತಹ ಜಲಾಶಯ ಪ್ರದೇಶವೆಂಬ ಅರ್ಥವಿರುವುದನ್ನು ಡಿ. ಎಲ್ ನರಸಿಂಹಾಚಾರ್ಯರು ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಈಚೆಗೆ ಡಾ|| ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು ಅವರ 'ಪರಮಾರ್ಥ' ಹೆಸರಿನ ಸರ್ವಜ್ಞನ ವಚನ ಗ್ರಂಥದಲ್ಲಿ 'ಗುಯ್ಯಾಲ್' ರೂಪವನ್ನು ನೋಡಿ ನನ್ನ ಊಹೆಗೆ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಯ ಬೆಂಬಲವಿರುವುದನ್ನು ಕಂಡು ಸಂತೋಷವಾಯಿತು. 'ಗುಯ್ಯಲ್' ಎಂಬುದು ಕಠಿಣಪಾಠ. ಕಠಿಣಪಾಠವು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ಮೂಲಪಾಠವಾಗಿರುತ್ತದೆ ಎಂಬುದು ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯ ತತ್ವಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದು.

ಯಾವುದಾದರೂ ರಚನೆಯಲ್ಲಿ ಆ ಕಾಲಕ್ಕಿಂತ ಈಚಿನದೆಂದು ಖಚಿತವಾಗಿ ಹೇಳಬಹುದಾದ ಪದಪ್ರಯೋಗವಿದ್ದರೆ ಅದು ಯಾರೋ ಈಚಿನವರು ಸೇರಿಸಿದ್ದೆಂದು ನಿರ್ಧಾರವಾಗುತ್ತದೆ. ಪ್ರತಿಕಾರರು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಉದ್ದೇಶಗಳಿಗಾಗಿ ಹೀಗೆ ಪ್ರಕ್ಷಿಪ್ತಗಳನ್ನು ಮಾಡುವುದುಂಟು. ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯ ಮತ್ತು ಬಹುರೂಪಿ ಚೌಡಯ್ಯರ ವಚನಗಳಲ್ಲಿ 'ತಂಬಾಕು' ಎಂಬ ಮಾತು ಬಂದಿರುವುದು ಅವರ ಆ ಎರಡು ವಚನಗಳು ಕ್ರಿ.ಶ. 1600ರಿಂದ ಈಚೆ ಯಾರೋ ಅವರ ಅಂಕಿತದಲ್ಲಿ ವಚನಗಳನ್ನು ಕಟ್ಟಿದರೆಂಬುದಕ್ಕೆ ಬಲವಾದ ಆಧಾರಗಳಾಗಿವೆ. (ತಂಬಾಕು ಯುರೋಪಿನಿಂದ ಸು. 1600ರ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ದಕ್ಕನ್ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಬಂದು 1602ರಲ್ಲಿ ದೆಹಲಿಗೆ ಹೋಯಿತೆಂಬುದನ್ನು ಇತಿಹಾಸ ಹೇಳುತ್ತದೆ). ಹೀಗೆಯೇ ಎಷ್ಟೋ ವಚನಗಳ ಪಾಠ ಕೆಟ್ಟಿರುವುದಲ್ಲದೆ, ಈಚಿನವರು ರಚಿಸಿ ಸೇರಿಸಿದ ವಚನಗಳು ನಿಜವಾದ ವಚನಗಳ ಜೊತೆ ಮಿಶ್ರಣವಾಗಿ ಹೋಗಿವೆ. ಅವುಗಳನ್ನು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವುದೇ ದೊಡ್ಡ ಕೆಲಸವಾಗಿದೆ ; ಅಸಾಧ್ಯದ ಕೆಲಸವೂ ಆಗಿದೆ. ವೀರಶೈವ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಬಗ್ಗೆ ನನ್ನ ಮಟ್ಟಿಗೆ ಒಂದು ಸಮಸ್ಯೆಯಾಗಿರುವುದನ್ನು ಇಲ್ಲಿ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸಲು ಸರಿಯಾದ ಜಾಗವೆಂದು ಭಾವಿಸಿದ್ದೇನೆ. ವಚನಕಾರರು ವಚನಗಳನ್ನು ಬರೆದದ್ದನ್ನು ಯಾರೂ ಶಂಕಿಸಿಲ್ಲ. ಒಬ್ಬರ ವಚನವನ್ನು ಅದೇ ಕಾಲದ ಇನ್ನೊಬ್ಬ ವಚನಕಾರ ಅನುಕರಿಸುವುದು, ವಚನಕಾರರಿಂದ ಈಚೆಗೆ ಬಂದ ಹರಿಹರ, ರಾಘವಾಂಕಾದಿಗಳು ಅವರ ವಚನಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣೆದಿರುವುದು ಅವರ ವಚನಗಳ ನೈಜತೆಗೆ ಮತ್ತು ಪ್ರಾಚೀನತೆಗೆ ಕೆಲವು ಸಾಕ್ಷಿಗಳು. ಆದರೆ ಅದೇ ವಚನಕಾರರ ಅಂಕಿತಗಳಲ್ಲಿ ಹಾಡುಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತಿದ್ದು, ಅವುಗಳ ಸಂಕಲನವನ್ನು "ಶಿವದಾಸ ಗೀತಾಂಜಲಿ" ಎಂಬ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಡಾ|| ಎಲ್. ಬಸವರಾಜು ಹೊರತಂದು, ಶಿವಶರಣರು ವಚನಗಳನ್ನಲ್ಲದೆ ಕೀರ್ತನೆಗಳನ್ನೂ ಬರೆದರೆಂದು ವಾದಿಸಿದರು. ಕೀರ್ತನೆಗಳ ಇತಿಹಾಸ ಹರಿದಾಸರಿಗಿಂತ ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಹೋಗುವುದು ಸಂತೋಷದ ವಿಷಯವೇ. ಆದರೆ, ಆ ಕೀರ್ತನೆಗಳಲ್ಲಿ ವಚನಕಾರರ ಅಂಕಿತಗಳಿದ್ದರೂ, ಅವುಗಳ ನೈಜತೆಯನ್ನು ಶಂಕಿಸಲು ಪ್ರಬಲ ಕಾರಣಗಳಿವೆ. ಒಂದು—ವಚನಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಗರಿಗರಿ ಗುಣ (crispness) ಕೀರ್ತನೆ

ಗಳಲ್ಲಿಲ್ಲ. ವಚನಗಳು ಆಯಾ ವಚನಕಾರನ ತೀವ್ರ ಸಂವೇದನೆ, ತುಡಿತ, ಆಲೋಚನಾ ಪ್ರಖರತೆ, ಅನನ್ಯ ವ್ಯಕ್ತಿತ್ವದ ಕುರುಹುಗಳು. ಆ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನೋಡಿದಾಗ ಅವರ ಹೆಸರಿನ ಗೀತಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಸಪ್ಪೆಯಾಗಿ ಮಂಕಾಗಿ ಕಾಣಿಸುತ್ತವೆ. ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ, ಒಂದೆರಡನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ, ಅವುಗಳನ್ನು ಸಂಗೀತಕ್ಕೆ ಅಳವಡಿಸಿ ಎತ್ತಿ ನಿಲ್ಲಿಸಬೇಕೇ ಹೊರತು ಅವುಗಳಿಗೇ ಎದ್ದು ನಿಲ್ಲುವ ತ್ರಾಣವಿಲ್ಲ. ಇದು ಶೈಲಿಯ ವಿಷಯವಾಯಿತು ಪಾಠದ ಸಂಗತಿಯ ಕಡೆ ನೋಡಿದಾಗ ಕೆಲವು ಸ್ವಾರಸ್ಯ ಸಂಗತಿಗಳು ಕಾಣುತ್ತವೆ. ಆ ಹಾಡುಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದೂ ಹರಿಹರಾದಿ ಕವಿಗಳ ಕಾವ್ಯಗಳಲ್ಲಿ ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಂತೆ ಸಿಕ್ಕಿಲ್ಲ. ಈಚಿನ ಯಾರೋ ಪ್ರತಿಕಾರರು ವಚನಕಾರರ ವಚನಗಳನ್ನೇ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಅವುಗಳನ್ನು ಹಾಡಿಗೆ ತಿರುಗಿಸಿರುವುದು ಕಂಡುಬರುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ—ಸಿದ್ಧರಾಮನ ಹಾಡು, ವಚನಗಳನ್ನು ಅಕ್ಕಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ತೋರಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಹಾಡು

ಕೈಲಾಸಪುರಕಿಂದು ದಂಡು ದಾಳಿ
ಕಾಣಿರೋ || ಪಲ್ಲ ||
ಅತಿರಥ ಮಹಾರಥರೆಲ್ಲಾ
ನೀವಾಯತವಾಗಿರೋ ! (1)
ವೀರರು ಧೀರರು ಕಲಿಗಳು
ಸಮತೆಯು ಕೈದುವ
ಕೊಳ್ಳಿರೋ (2)
ಕಾಲಾಳ್ಗಳು ಮೇಲಾಳ್ಗಳೆಲ್ಲ
ಕವಿಯಿರೋ ಮುಂದಕ್ಕೆ (3)
ಸುತ್ತಿಮುತ್ತಿ ಪರತತ್ವದ
ಕೋಟೆಯ ಮುತ್ತಿಕೊಳ್ಳಿರೋ (4)
ನಮ್ಮ ಕಪಿಲ ಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲೇಶ್ವ-
ರಯ್ಯನ ಬಿಗಿ ಬಿಗಿದಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳಿರೊ !

ವಚನ

ವೀರಧೀರರುಗಳೆಲ್ಲ ಕೈಲಾಸಪುರಕ್ಕೆ
ದಾಳಿಯ ದಂಡು ಕಾಣಿರೆ
ಸುತ್ತಿಮುತ್ತಿ ಪರಬ್ರಹ್ಮವೆಂಬ
ಕೋಂಟೆಯ ಕೊಳ್ಳಿರೆ
ಸಮತೆ ಸೈರಣೆ ಸಮಾಧಾನವೆಂಬ
ಕೈದುವ ಕೊಳ್ಳಿರೆ
ಅತಿರಥ ಮಹಾರಥರೆಲ್ಲರೂ
ಆಯತವಾಗಿರೆ
ನಮ್ಮ ಕಪಿಲಸಿದ್ಧ ಮಲ್ಲಿನಾಥನೆಂಬ
ಶಿವಲಿಂಗವನೊಡಗೂಡಿಕೊಳ್ಳಿರೆ

ಇಂತಹ ಸ್ಪಷ್ಟವಾದ ಹತ್ತಾರು ಉದಾಹರಣೆಗಳು ಉಂಟು. ಈ ಬಗ್ಗೆ ಇನ್ನೂ ಸಂಶೋಧನೆ ನಡೆಯಬೇಕಾಗಿದೆ. ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆಯೆಂಬುದು ಬೆಳೆಯುವ ಶಾಸ್ತ್ರವೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ.

ನಮಗೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಹಸ್ತಪ್ರತಿಗಳಲ್ಲಿ ಕಂಡುಬರುವ ಪಾಠಾಂತರಗಳಲ್ಲಿ ಯಾವುದನ್ನು ಸ್ವೀಕರಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ಯಾದೃಚ್ಛಿಕವಾಗಿರುವುದಿಲ್ಲ (arbitrary). ಅದಕ್ಕೆ ಬೇರೆ ಆಧಾರಗಳಿರಬೇಕು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಟಿ.ಎಸ್. ವೆಂಕಣ್ಣಯ್ಯನವರು ಸಂಪಾದಿಸಿದ ಬಸವರಾಜದೇವರ ರಗಳೆಯಲ್ಲಿ ಕಂಬಳಿ ನಾಗಿದೇವನ ಹೆಸರು ಬರುತ್ತದೆ. 'ಕಂಬಳಿ' ಎಂಬುದಕ್ಕೆ 'ಸಂಬೋಳಿ' ಎಂದಿರುವ ಪಾಠವನ್ನು ಸಂಪಾದಕರು ಕೆಳಗೆ ಕೊಟ್ಟಿದ್ದಾರೆ. ಹುಜನರನ್ನು ಹಿಂದೆ 'ಸಂಬೋಳಿ'ಗಳೆಂದು ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರು ; ಏಕೆಂದರೆ ಅವರು ಊರೊಳಗೆ ಬರುವಾಗ ಕೋಲು ಕುಟ್ಟುತ್ತ 'ಸಂಬೋಳಿ ಸಂಬೋಳಿ' ಎಂದು ಕೂಗಬೇಕಿತ್ತು. ತಮ್ಮ ಬರವನ್ನು ಅವರು ಘೋಷಿಸುವುದರಿಂದ ಬೇರೆಯವರು ದೂರ ಹೋಗುವುದಕ್ಕೆ ಸೂಚನೆ ಕೊಡುವುದು ಅವರ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿತ್ತು. ಬಸವಪುರಾಣದ ಪ್ರಕಾರ, ಕೆಲವರು ಸಂಪ್ರದಾಯಪ್ರಿಯರು ಬಿಜ್ಜಳನ ಬಳಿ ಹೋಗಿ ಬಸವನ ಮೇಲೆ ಆಕ್ಷೇಪಣೆ ಹೊರಿಸುವಾಗ, ಆತನ ಸಂಪರ್ಕದಿಂದಾಗಿ ನಾಗಿಮಯ್ಯ ಈಗ 'ಸಂಬೋಳಿ' ಎಂದು ಕೂಗುವುದನ್ನು ನಿಲ್ಲಿಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುತ್ತಾರೆ. ಆದ್ದರಿಂದ 'ಸಂಬೋಳಿ' ನಾಗಿದೇವ ಎಂಬುದು ಕವಿಪಾಠವೆಂಬುದು ದೃಢವಾಗುತ್ತದೆ. ಅದು ಅರ್ಥವಾಗದೆ ಅದನ್ನು 'ಕಂಬಳಿ ನಾಗಿದೇವ' ಎಂದು ಯಾರೋ ತಿದ್ದಿಬಿಟ್ಟರು.

ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಯಾವುದೋ ಪಾಠ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಇನ್ನೊಂದು ಕೃತಿಯಿಂದ ಸಹಾಯವಾಗಬಹುದು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಎಳಂದೂರು ಹರೀಶ್ವರನ ಪ್ರಭುದೇವರ ಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ಗಾನವಾಸ' ಎಂಬುದು 'ನಾಗವಾಸ'ವಾಗಿರಬೇಕು ; ಏಕೆಂದರೆ ಹರಿಹರ ಮುಂತಾದವರಲ್ಲಿ ಬರುವ 'ನಾಗವಾಸ'ವು ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದ ದೇವದಾಸಿಯರ ವರ್ಗವನ್ನು ಸೂಚಿಸುತ್ತದೆ. ದಾಸರ ಅನೇಕ ಕೃತಿಗಳ ಪಾಠವು ವಚನಗಳಿಂದ ಪರಿಷ್ಕೃತಗೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಉದಾಹರಣೆಗೆ ಪುರಂದರದಾಸರ ಉಗಾಭೋಗವೊಂದು ಬಸವಣ್ಣನವರ ವಚನವೊಂದರ ಆಧಾರದಿಂದ ರಚಿತವಾದದ್ದೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ.

ಯಾರು ಮುನಿದು ನಮ್ಮನೇನು ಮಾಡುವರಯ್ಯ
ಯಾರು ಒಲಿದು ನಮಗೇನು ಕೊಡುವರಯ್ಯ
ಕೊಡಬೇಡ ನಮ್ಮ ಕುನ್ನಿಗೆ ಕಾಸನು
ಈಯಲು ಬೇಡ ನಮ್ಮ ಶುನಕಗೆ ತಳಗಿಯ
ಆನೆಯ ಮೇಲೆ ಪೋಪಗೆ ಶ್ವಾನ ಮುಟ್ಟಬಲ್ಲುದೆ
ನಮಗೆ ಶ್ರೀ ಪುರಂದರವಿಠಲನೆ ಸಾಕು.

ಇದರ ಜೊತೆಗೆ ಬಸವಣ್ಣನವರ ಕೆಳಗಿನ ವಚನವನ್ನು ಹೋಲಿಸಿ :

ಆರು ಮುನಿದು ನಮ್ಮನೇನು ಮಾಡುವರು !
ಊರು ಮುನಿದು ನಮ್ಮನೆಂತು ಮಾಡುವುದು !

ನಮ್ಮ ಕುನ್ನಿಗೆ ಕೂಸ ಕೊಡಬೇಡ !
ನಮ್ಮ ಸೊಣಗಂಗೆ ತಳಿಗೆಯನಿಕ್ಕಬೇಡ !
ಆನೆಯ ಮೇಲೆ ಹೋಹನ ಶ್ವಾನ ಕಚ್ಚಬಲ್ಲುದೆ !
ನಮಗೆ ನಮ್ಮ ಕೂಡಲಸಂಗಯ್ಯನುಳ್ಳನ್ನಕ್ಕ !

ಪುರಂದರರ 'ಕೊಡಬೇಡ ನಮ್ಮ ಶುನಕಗೆ ಕಾಸನು' ಎಂಬಲ್ಲಿ 'ಕಾಸನು' ಎಂಬ ಪದದ ಬದಲು 'ಕೂಸನು' ಎಂದಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕೆಂದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಯಾವುದೇ ಪಾಠಾಂತರವೂ ಸಿಗದೆ, ಅರ್ಥವಾಗದೆ ಇರುವಾಗ ಊಹಾತ್ಮಕ ಪರಿಷ್ಕರಣಗಳನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಾರೆ. ಅದು ಅತಿ ಎಚ್ಚರಿಕೆಯಿಂದ ಮಾಡಬೇಕಾದ ಕಾರ್ಯ.

ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ ನಮ್ಮ ಹಿಂದಿನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಅತ್ಯಗತ್ಯವಾದ ಶಾಸ್ತ್ರಭಾಗ. ಅಲ್ಲಿ ಬೌದ್ಧಿಕ ಕಸರತ್ತು ಉಂಟು, ಅಭಿರುಚಿಯಿರುವವರಿಗೆ ಬೌದ್ಧಿಕ ತೃಪ್ತಿಯೂ ಉಂಟು. ನಮ್ಮ ಪ್ರಾಚೀನ ಲಿಖಿತ ಗ್ರಂಥಗಳ ಪರಂಪರೆಯನ್ನು ಕಾಯ್ದುಕೊಂಡು ಬರುವುದರ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ, ಪ್ರಾಚೀನ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಅವುಗಳ ಮೂಲ ರೂಪದಲ್ಲೇ ಅಧ್ಯಯನ ಮಾಡುವ ಆಗತ್ಯದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ನಮ್ಮ ಗ್ರಂಥಗಳು ಶಾಸ್ತ್ರೀಯವಾಗಿ ಸಂಪಾದಿತವಾಗಿ ಪ್ರಕಟವಾಗುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಈ ಶಾಸ್ತ್ರಕ್ಕೆ ಬುದ್ಧಿಯನ್ನು ಪಳಗಿಸಿಕೊಳ್ಳಬೇಕು, ಅಷ್ಟೆ. ಮೂಲಪಾಠದಷ್ಟೇ ಎಷ್ಟೋ ಸಾರಿ ಪಾಠಾಂತರಗಳೂ ನಮಗೆ ಕವಿಯಾದ ಮೇಲೆ ಬಂದ ಸಹೃದಯರ, ಓದುಗರ ಅಭಿರುಚಿ, ದೃಷ್ಟಿಗಳನ್ನು ತಿಳಿಸುವುದರಿಂದ ಅವುಗಳ ಅಧ್ಯಯನವೂ ನಮಗೆ ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾನಿಲಯಗಳು, ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತಿನಂತಹ ಸಂಸ್ಥೆಗಳು ಈ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಆಗಲೇ ಕೆಲಸ ಮಾಡಿವೆ. ಅಮೂಲ್ಯ ಗ್ರಂಥಗಳನ್ನು ಹೊರ ತಂದಿವೆ. ನಮ್ಮ ಮುಂದಿರುವ ಪ್ರಶ್ನೆ—ಈ ಶಾಸ್ತ್ರವನ್ನು ಉಳಿಸಿ, ಬೆಳೆಸುವಂತಹ ಉತ್ಸಾಹೀ ವಿದ್ವಾಂಸರ ನಿರ್ಮಾಣ. ಅಂತಹ ಕಾರ್ಯದಲ್ಲಿ ಪರಿಷತ್ತು ಇನ್ನೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಕ್ರಿಯ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸಬೇಕೆಂಬುದು ನಮ್ಮೆಲ್ಲರ ಆಶಯವಾಗಿದೆ.

ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ

'ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಸಂಶೋಧನೆ'ಯೆಂಬ ಮಾತನ್ನು ಹಲವರು ತಮ್ಮ ಮಾತು ಕತೆಗಳಲ್ಲಿ ಬಳಸುವುದನ್ನು ಕೇಳಿದ್ದೇನೆ. ಆದರೆ ಆ ಮಾತಿನ ಬಳಕೆಯ ವ್ಯಾಪ್ತಿ ಯೇನು ಎಂಬುದರ ಅರಿವು ಹಾಗೆ ಬಳಸುವವರಲ್ಲೆಲ್ಲ ಇದೆಯೇ ಎಂಬ ಸಂದೇಹ ನನಗಿದೆ. ನಾನು ಜ್ಞಾಪಕ ಮಾಡಿಕೊಳ್ಳುವುದಾದರೆ, ಹಾಗೆ ಆ ಮಾತನ್ನು ಬಳಸಿರುವವರೆಲ್ಲ ಬಹುಮಟ್ಟಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಭ್ಯಾಸಿಗಳು ಮತ್ತು 'ಸಂಶೋಧನೆ' ಮಾತಿನ ಹಿಂದೆ 'ಸೃಜನಾತ್ಮಕ'ವನ್ನು ತರುವುದರಲ್ಲಿ ಅವರಿಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಂತೋಷವುಂಟು ; ಆ ಪದದ ಜೋಡಣೆಯ ಮೂಲಕ ಅನೇಕರ ಕಣ್ಣಲ್ಲಿ ಅಷ್ಟು ಮಹತ್ವದ್ದಲ್ಲದ ಚಟುವಟಿಕೆಯಾದ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಏನೋ ಒಂದು ಮಾನ್ಯಸ್ಥಾನ ವನ್ನು ತಂದುಕೊಡುತ್ತಿದ್ದೇವೆ ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇರುವಂತಿದೆ. ಹೀಗೆ ಅಂದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತಿರುವುದು ಸ್ವಲ್ಪಮಟ್ಟಿಗೆ ನನ್ನ ಕಲ್ಪನೆಯಿರಬಹುದಾದರೂ, 'ಸೃಜನಾತ್ಮಕ' ಮಾತಿನ ಬಳಕೆಯ ಕಾರಣ ತೀರ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬ ಎರಡು ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಿವೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಮೊದಲನೆಯದಕ್ಕೆ ಮತ್ತು ಮೊದಲನೆಯದರಲ್ಲಿ ನಿಷ್ಫಲನಾದವನು ಎರಡನೆಯದಕ್ಕೆ ಕೈಹಾಕುತ್ತಾನೆ ಎಂಬ ಸ್ವಲ್ಪ ನಿಜವಿರಬಹುದಾದ ದಂತಕತೆಯುಂಟು. ಇವೆರಡರ ಜೊತೆಗೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆ ಎಂಬುದೂ ಒಂದು ಉಂಟು ತಾನೆ ? ಮೇಲೆ ನೋಡಿದಂತೆ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಮತ್ತು ಸೃಜನಾತ್ಮಕೇತರ (ಅಥವಾ ವಿಮರ್ಶೆ) ಎಂದು ಎರಡು ವಿಭಾಗಗಳನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯಜ್ಞರು ಏರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಬಯಸುತ್ತಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅವೆರಡರಲ್ಲಿ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಭಾಗವೇ ಉತ್ಕೃಷ್ಟವೆಂಬ ಭಾವನೆ ಇರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ.

ಹಾಗೆ ನೋಡಿದರೆ ಎಲ್ಲ ಸಂಶೋಧನೆಯೂ ಒಂದಲ್ಲ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸೃಜನಾತ್ಮಕವೇ. (ಈ ಮಾತನ್ನು ಹೇಳುವುದರ ಮೂಲಕ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಒಂದು ಸ್ಥಾನ ಅಥವಾ ಮಹತ್ವವನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸ ಬಾರದು) ಕಲೆಗಳ ಹೊರತು ಉಳಿದ ಎಲ್ಲ ಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯೊಂದೇ ಮಹತ್ವದ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಆ ಶಿಸ್ತುಗಳ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಲ್ಲಿ ಇಲ್ಲವೇ ಸಂಶೋಧಕರಿರು ತ್ತಾರೆ. ಇಲ್ಲವೇ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ ಲೇಖಕರಿರುತ್ತಾರೆ. ಸಂಶೋಧಕರು ಹೊಸದನ್ನು ಕಾಣುವವರು ಮತ್ತು ತನ್ಮೂಲಕ ಪ್ರಚಲಿತ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಹೆಚ್ಚಿಸುವವರು. ಆಯಾ

ಕಾಲಕ್ಕೆ ಬೆಳವಣಿಗೆ ಹೊಂದುತ್ತ ಬಂದ ಜ್ಞಾನವನ್ನು ಸಂಗ್ರಹಿಸಿ ಅದನ್ನು ತಿಳಿಗೊಳಿಸಿ ಹೇಳುವವರು ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ ಲೇಖಕರು. ಇವರಿಬ್ಬರ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೂ ಮಾನ್ಯ ಮತ್ತು ಪರಸ್ಪರ ಪೂರಕಗಳೇ ಆಗಿದ್ದರೂ, ಇವರಿಬ್ಬರಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾನ್ಯಸ್ಥಾನ ಲಭ್ಯವಾಗುವುದರಲ್ಲಿ ಆಶ್ಚರ್ಯವೇನೂ ಇಲ್ಲ. ಅರ್ಥಶಾಸ್ತ್ರ, ಸಮಾಜ ವಿಜ್ಞಾನ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಗಳಂತಹ ಸಾಮಾಜಿಕ ವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಿ, ಭೌತವಿಜ್ಞಾನ ರಸಾಯನವಿಜ್ಞಾನಗಳಂತಹ ಭೌತಿಕವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ, ಸಸ್ಯವಿಜ್ಞಾನದಂತಹ ಜೀವವಿಜ್ಞಾನಗಳಲ್ಲಾಗಲಿ ಲೇಖನ ವ್ಯವಸಾಯವನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವವರು ಎರಡು ಬಗೆಯ ಜನ : ಇಲ್ಲವೇ ಸಂಶೋಧಕರು ಅಥವಾ ಪಠ್ಯಪುಸ್ತಕ ಲೇಖಕರು. [ಬೇಕಾದರೆ 'ಜನಪ್ರಿಯ ಲೇಖಕರು' ಎಂಬ ಒಂದು ವರ್ಗವನ್ನು ಸೇರಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು] ಎಂದರೆ, ಆ ಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಪ್ರಬಲ ಪ್ರತಿಸ್ಪರ್ಧಿಯು ಮಾತಿರಲಿ, ಪ್ರತಿ ಸ್ಪರ್ಧಿಯೇ ಇಲ್ಲ. ಇದರಿಂದಾಗಿ, ಆ ಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧಕರು ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಅಗ್ರಸ್ಥಾನವಿದೆ.

ಇದೇ ಮಾತನ್ನು ಸಾಹಿತ್ಯದಂತಹ 'ಸೃಜನಾತ್ಮಕ' ಚಟುವಟಿಕೆಗಳ ಕಲಾ ಮಾಧ್ಯಮ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ತೀವ್ರ ಸ್ಪರ್ಧಿಗಳು (ಈ ಮಾತಿನ ಬಗ್ಗೆ ಆಕ್ಷೇಪಿಸುವವರು ಮುಂದೆ ಬರುವ ನನ್ನ ವಿವರಣೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕು) ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಸಾಹಿತ್ಯ (ಕಾವ್ಯ, ನಾಟಕ, ಕಾದಂಬರಿ, ಸಣ್ಣಕತೆ ಇತ್ಯಾದಿ) ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆ. ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಸಾಹಿತ್ಯವು ವ್ಯಕ್ತಿಯ ಅಂತರಂಗದ ಮೂಲ ದ್ರವ್ಯದಿಂದ ಜನಿಸಿ ಬಂದುದಾಗಿದ್ದು, ಅದನ್ನು ಸೃಜಿಸಿದ ಸಾಹಿತಿ ತನ್ನ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಗೆ ತನ್ನಿಂದ ಹೊರಗೆ ಏನು ಆಧಾರವೆಂದು ತೋರಿಸಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. ಸಣ್ಣ ಕತೆಯೊಂದನ್ನು ಬರೆದ ಕತೆಗಾರ ತಾನು ಕಂಡ ಜಗತ್ತಿನ ಯಾವುದೋ ಒಂದು ಘಟನೆ ಅಥವಾ ಘಟನೆಗಳನ್ನೇ ಆಧರಿಸಿದ್ದರೂ, ಅವನ ಕೃತಿ ಆ ಘಟನೆಗೆ 'ಪ್ರಾಮಾಣಿಕ'ವಾಗಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ, ಮತ್ತು ಅವನ ಕೃತಿಯ ನಿರ್ಮಿತಿಗೆ ಪ್ರೇರಕವಾದ ಘಟನೆಯನ್ನು ಅವನು ಸಾಮಾನ್ಯವಾಗಿ ದಾಖಲು ಮಾಡುವುದಿಲ್ಲ. ದಾಖಲು ಮಾಡಿದರೂ ಆ ಒಂದು ಘಟನೆ ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯಾಗಿ ಹೊರಬರುವಾಗ ಏನು ರೂಪಾಂತರವನ್ನು ತಾಳಬಹುದು ಎಂಬುದನ್ನು ಕುರಿತು ಚಿಂತಿಸುವವನಿಗೆ ಒಳ್ಳೆಯ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಬಹುದೇ ಹೊರತು ಆ ಸಾಹಿತ್ಯಕೃತಿಯ ಮೌಲ್ಯ ನಿರ್ಣಯಕ್ಕೆ ಸಹಾಯಕವಾಗುವುದಿಲ್ಲ ಮತ್ತು ಕೃತಿಯ ಆಸ್ವಾದನಕ್ಕಂತೂ ಅದು ತೀರ ಅನಗತ್ಯ. (ಮೂಲ ಕೃತಿಯೊಂದರ ವಸ್ತುವಿನ ಆಧಾರದ ಮೇಲೆ ರಚಿತವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಕೃತಿಯ ವಿಷಯಕ್ಕೆ ಇದು ಅನ್ವಯಿಸಲಾರದು). ಒಟ್ಟಿನ ಈ ಚರ್ಚೆಯ ಸಾರಾಂಶವೆಂದರೆ, ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಕಲೆಯನ್ನು ಅದರದೇ ರೀತಿ ನೀತಿಗಳಿಂದ

ಪರಿಗಣಿಸುತ್ತೇವೆಯೋ ಹೊರತು, ಅದಕ್ಕೆ ಹೊರಗೆ ನಿಲ್ಲುವ ಅಂಶಗಳ ಜೊತೆ ಅದನ್ನು ಸಂಬಂಧಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ವಿಮರ್ಶೆ ಸೃಜನಾತ್ಮಕ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅವಲಂಬಿಸಿದ್ದು. ಅಂತಹ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಲ್ಲದಿದ್ದರೆ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬುದೇ ಇರಲಾರದು. ವಿಮರ್ಶೆ ಏಕೆ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಚೆನ್ನಾಗಿ ತಿಳಿದುಕೊಳ್ಳಲು ಎಂಬ ಉತ್ತರದಲ್ಲೇ ಅದರ ಪರಾವಲಂಬಿತ್ವ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಲುವುಗಳಿಂದ ವಿಶ್ಲೇಷಿಸಿ ಅದು ಒಂದು ಅನುಭವವನ್ನು ಏಕೆ ತಂದುಕೊಟ್ಟಿತು (ಅಥವಾ ತಂದುಕೊಡಲಿಲ್ಲ), ಕೃತಿಕಾರನ ಉದ್ದೇಶ ಅದರಲ್ಲಿ ಮೂಡಿದೆಯೋ ಇಲ್ಲವೇ ಇವುಗಳನ್ನು ವಿಚಾರ ಮಾಡುವುದಾಗಬಹುದು. ಆ ಕೃತಿಯ ಬೆಲೆಗಟ್ಟುವ ಕೆಲಸವೂ ನಡೆಯಬಹುದು. ಏನೇ ಆಗಲಿ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೇ ಅವಲಂಬಿಸಿ ನಡೆಯುವ ಕ್ರಿಯೆ ಎಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಉತ್ಕೃಷ್ಟ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ, ವಿಮರ್ಶಕನಿಗೆ ಬೆಲೆಯಿರುವುದಾದರೂ ಯಾರು ಏನೇ ಹೇಳಲಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಾಹಿತ್ಯ ಸಾಹಿತಿಗಳಿಗಿಂತ ಎರಡನೆಯ ಸ್ಥಾನವನ್ನು ಅವಕ್ಕೆ ಕೊಡಲಾಗುತ್ತದೆ.

ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯನ್ನು ನೋಡಬೇಕು. ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉದ್ದೇಶ ರಸಾನುಭವ. (ಇದನ್ನು ಬೇರೆ ಜ್ಞಾನಗಳಿಗಿಂತ ಭಿನ್ನವಾದ ಒಂದು ವಿಶಿಷ್ಟ ಜ್ಞಾನ, 'ಕಲಾತ್ಮಕ ಜ್ಞಾನ' ಎಂದು ಕರೆದರೂ ತಪ್ಪೇನೂ ಕಾಣದು); ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಸಮೀಪವಾದುದೆಂದು ಭಾವಿಸಲಾಗುವುದರಿಂದ ಅವೆರಡೂ ನೇರವಾಗಿ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಬಂಧಿಸಿರುವ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೆಂದೇ ಪರಿಗಣಿತವಾಗಿವೆ. ಸಂಶೋಧನೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ಬಹುದೂರ ನಿಲ್ಲುವುದೆಂಬ ಕಲ್ಪನೆಯೇ ಪ್ರಧಾನವಾಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಬಹುದೂರವೇ ನಿಲ್ಲಿಸಲಾಗುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಅಂತಹ ಆದರದ ಸ್ವಾಗತವಿರುವಂತೆ ಕಾಣುವುದಿಲ್ಲ. ಹಿಂದೆ 'ಸ್ಪರ್ಧೆ'ಗಳ ಮಾತು ಹೇಳುವಾಗ, ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಕ್ರೂರ ಶತ್ರುಗಳು ಮತ್ತು ಅವುಗಳಿಂದ ಅದು ಸೋಲನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದೆ ಎಂಬ ಧ್ವನಿಯೂ ಅನುದ್ದೇಶಿತವಾಗಿ ಹೊರಟಿತೋ ಏನೋ ಎಂಬ ಅಳುಕು ನನಗಿರುವುದರಿಂದ ಅದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸುವುದು ನನ್ನ ಕರ್ತವ್ಯವೆಂದು ಭಾವಿಸುತ್ತೇನೆ. ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಸಾಹಿತ್ಯ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗಿರುವ ಪ್ರಾಶಸ್ತ್ಯ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಇಲ್ಲವೆಂಬುದು ಕನ್ನಡದಲ್ಲಂತೂ ನಿಜ. ಇದು ಸರಿಯೇ. ಅದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳೇನು, ಆ ಭಾವನೆ ಇರಲು ಸಂಶೋಧಕರು ತಾವೇ ಎಷ್ಟು ಕಾರಣ ಅಥವಾ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಸರಿಯಾದ ತಿಳಿವಳಿಕೆ ಇಲ್ಲದಿರುವುದು ಎಷ್ಟು ಕಾರಣ ಎನ್ನುವ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ವಿಚಾರ ಮಾಡಲು ಸಂಶೋಧಿಸಲು ಅವಕಾಶವುಂಟು. ಕನ್ನಡದಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡಲು ಬಯಸುವ ವ್ಯಕ್ತಿ ಮೊದಲು ಸಾಹಿತಿಯಾಗಲು ಬಯಸುತ್ತಾನೆ; ವಿಮರ್ಶಕನಾಗಲೂ

ಬಯಸುತ್ತಾನೆ. ತಾನೊಬ್ಬ ಸಂಶೋಧಕನಾಗಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆ ತೀರ ವಿರಳ. ಸಂಶೋಧನೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಪ್ರೀತಿ ಬೇರೆಯಾದ, ಮೂಳೆ ಕಡಿಯುವ ನೀರಸ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದೇ ಅನೇಕರ ಕಲ್ಪನೆ. ಸಂಶೋಧನೆ ಉತ್ಕೃಷ್ಟಪ್ರಕೃತಿಗಳನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ಪ್ರಮಾಣದಲ್ಲಿ ತನ್ನೆಡೆಗೆ ಸೆಳೆಯಲು ಅಸಮರ್ಥವಾಗಿ ಬಹಳ ನಷ್ಟವನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದೆ. ಬೇರೆ ಶಿಸ್ತುಗಳಲ್ಲಿ ಅದ್ವಿತೀಯ ಅತ್ಯಾಧುನಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರದಲ್ಲಿ ಈ ರೀತಿಯ ದುರ್ಗತಿ ಒದಗಬಾರದಿತ್ತೆಂದು ಯಾರಿಗಾದರೂ ಅನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. ಸಮಗ್ರ ಸೃಷ್ಟಿಗೆ ಎಲ್ಲವೂ ಸಮಾನ ಗೌರವಕ್ಕೆ ಅರ್ಹವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ ಎಂಬುದು ಒಂದು ಆದರ್ಶ, ಆದರೆ ಇಂದಿನ ವಾಸ್ತವ ಪರಿಸ್ಥಿತಿ ಬೇರೆ.

ಈಗ ವಿಚಾರ ಮಾಡೋಣ. ಸಂಶೋಧನೆ ಸಾಹಿತ್ಯದಿಂದ ಬಹುದೂರ ನಿಲ್ಲುವ ಕ್ರಿಯೆಯೇ ? ಅದು ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಬೇರೆಯೇ ? ಅದನ್ನು ಕೈಗೊಳ್ಳುವವನು 'ಅ-ಸಾಹಿತಿ'ಯೇ ಆಗಿರಬೇಕೇ ? ಅಥವಾ ಕೈಗೊಂಡ 'ಸಾಹಿತಿ' ಯನ್ನು 'ಅ ಸಾಹಿತಿ'ಯನ್ನಾಗಿ ಮಾಡುವ ಮಾಟಗಾತಿ ಗುಣ ಅದರಲ್ಲಿದೆಯೇ ? ಸಾಹಿತ್ಯವಲಯದಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉದ್ದೇಶದಿಂದ ದೂರನಿಲ್ಲುತ್ತದೆಯೇ, ಅಥವಾ ಆ ಉದ್ದೇಶವನ್ನು ಈಡೇರಿಸುವಲ್ಲಿ ಅದೂ ತನ್ನದೇ ಪಾತ್ರವನ್ನು ವಹಿಸುತ್ತದೆಯೇ ? ಅಥವಾ, ಈ ಪ್ರಶ್ನೆಗಳೇ ಅನಗತ್ಯವಾಗಿದ್ದು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆ ಅಥವಾ ತಪ್ಪು ಅನ್ನಿಸಿಕೆ ಎಲ್ಲಕ್ಕೂ ಕಾರಣವಾಗಿದೆಯೇ ? ಸಂಶೋಧನೆ ನಿಜವಾಗಿಯೂ ಅಗತ್ಯದ ಗೌರವಾರ್ಹ ಚಟುವಟಿಕೆಯೇ ಎಂದು ಪ್ರಾಮಾಣಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವವರ ಮನಸ್ಸಿನ ಅಂತರಾಳದಲ್ಲಿಯೂ ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂಬುದು ಅಸಾಹಿತ್ಯಕ ಚಟುವಟಿಕೆಯೆಂದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸೂಕ್ಷ್ಮ ಅಸಡ್ಡೆ ಇದ್ದೇಯಿದೆ. 'ಅಸಡ್ಡೆ'ಎಂಬುದಕ್ಕಿಂತ ನಯವಾದ ಇನ್ನೊಂದು ಪದವಿದ್ದಿದ್ದರೆ ಚೆನ್ನಾಗಿತ್ತು. ಸಾಹಿತ್ಯಜ್ಞರಾಗಲಿ, ವಿಮರ್ಶಕರಾಗಲಿ ಸಂಶೋಧಕರನ್ನು ಅಸಡ್ಡೆಯಿಂದ ಕಾಣುತ್ತಾರೆ ಎಂದು ಹೇಳಿದರೆ ತಪ್ಪಾಗುತ್ತದೆ. ಆದರೂ ಅವರಿಗೇ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದಂತೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಸಂಶೋಧಕರ ಬಗ್ಗೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಮುಖತೆ ಅವರಲ್ಲಿ ಇದೆಯೆಂಬುದು ನಿಜ. ನನಗೆ ಆ ಮನೋಭಾವವನ್ನು ಹೇಳಲು ಬೇರೆ ಪದ ಸಿಗುತ್ತಿಲ್ಲ ; ಮತ್ತು ಈ ಮಾತುಗಳನ್ನು ಬರೆಯುವಾಗ ನನಗೆ ಯಾವುದೇ ಅಸಮಾಧಾನವಿಲ್ಲ, ಒಂದು ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಬೇಕು.

ಮುಂದಿನ ಮಾತುಗಳಲ್ಲಿ ನಾನು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಪರವಾಗಿ ವಕಾಲತ್ತು ಮಾಡಿ ಅದಕ್ಕೆ ಗೌರವ ಸಂಪಾದಿಸಲು ಯತ್ನವನ್ನು ಮಾಡುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂದು ಯಾರೂ ಭಾವಿಸಬಾರದು. ಕೆಲವು ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಗಳನ್ನು ಹೋಗಲಾಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆ ಮತ್ತು

ನಾನು ಹೇಳುವ ಮಾತುಗಳು ಸಾಹಿತ್ಯ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ಮಾತ್ರ ಎಂಬುದನ್ನು ನೆನಪಿಟ್ಟುಕೊಳ್ಳಬೇಕು. ಏಕೆಂದರೆ, ಸಂಶೋಧನೆ ಎಲ್ಲ ಶಿಸ್ತುಗಳಿಗೂ ಸಂಬಂಧಿಸಿದಂತೆ ನಡೆಯುವ ಒಂದು ಚಟುವಟಿಕೆ. ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೇ ಸಾಮಗ್ರಿಯಾಗಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕಾಗಿ ಹೊರತಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಸಂಶೋಧನೆಗಳೂ ಉಂಟು. ಉದಾಹರಣೆಗೆ, ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಭಾಷಾವಿಜ್ಞಾನಿ, ಜಾನಪದ ಶಾಸ್ತ್ರಜ್ಞ, ಇತಿಹಾಸಕಾರ, ಮನೋವಿಜ್ಞಾನಿಗಳು ತಮ್ಮದೇ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಆನ್ವಯಿಕವಾಗಿ ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಇಂಥ ಅಧ್ಯಯನಗಳನ್ನು ಗಮನಿಸುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಲಾಭವುಂಟು. ಈಗಂತೂ ಯಾವುದೇ ಶಿಸ್ತು ತಾನೇ ಸರ್ವತಂತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಉಳಿಯುತ್ತಿಲ್ಲ. ಸಸ್ಯವಿಜ್ಞಾನಿಗಳೂ ಪಂಪ ಹರಿಹರರನ್ನು ಓದಿ ಲಾಭ ಪಡೆಯಬಲ್ಲರು ಮತ್ತು ಸಸ್ಯ ವಿಜ್ಞಾನಿಗಳ ಬರಹಗಳಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೂ ಲಾಭವುಂಟು. ಆ ಎಲ್ಲ ಮಾತುಗಳು ಹಾಗಿರಲಿ : ನಾನು ಹೇಳಬೇಕಾಗಿರುವುದೆಂದರೆ ಸಂಶೋಧನೆ ಎಂಬುದು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನೇ ವಸ್ತುವಾಗಿ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ನಡೆಯಬಲ್ಲ ಒಂದು ಸ್ವತಂತ್ರ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಆದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉದ್ದೇಶಕ್ಕೆ ಅನುಗುಣವಾಗಿಯೂ ಸಂಶೋಧನೆ ಹೇಗೆ ಪ್ರಸ್ತುತವಾಗಿದೆಯೆಂಬುದರ ಕಡೆ ನಾನು ಹೆಚ್ಚು ಗಮನ ಕೊಡಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತೇನೆ.

ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಭಿನ್ನ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳೇನೂ ಅಲ್ಲ. ಅವೆರಡೂ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅರ್ಥಮಾಡಿಕೊಳ್ಳಲು ಮತ್ತು ಅರ್ಥೈಸಲು ಪ್ರಯತ್ನಿಸುತ್ತವೆ. ಮತ್ತು ಬಹುತೇಕ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಇನ್ನೊಂದರಿಂದ ಬೇರ್ಪಡಿಸಲಾಗದಷ್ಟು ಹೆಣೆದುಕೊಂಡಿರುತ್ತವೆ ; ಕೆಲವು ಸಾರಿ ಅವೆರಡೂ ಒಂದೇ ಆಗಿರುತ್ತವೆ. ಒಂದನ್ನೊಂದು ಛೇದಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ ಎರಡು ವೃತ್ತಗಳಲ್ಲಿ ಮಧ್ಯದ ಪ್ರದೇಶ ಎರಡೂ ವೃತ್ತಗಳಿಗೆ ಸೇರಿರುವಂತೆ, ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳಿಗೆ ಸಮಾನವಾಗಿ ಸೇರುವ ಕ್ಷೇತ್ರಗಳಿವೆ. ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಯೆಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆ. ಯಾವುದೇ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಚರಿತ್ರೆ ಬರಿಯ ಸಂಶೋಧನೆಯೂ ಅಲ್ಲ, ಬರಿಯ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಅಲ್ಲ ; ಅಥವಾ ಅದು ಸಂಶೋಧನೆಯೂ ಹೌದು, ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಹೌದು. ಅದು ಸಂಶೋಧನೆ ; ಏಕೆಂದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯಕ್ಕೆ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಾದ ರಾಜಕೀಯ, ಸಾಮಾಜಿಕ, ಮತೀಯ ಶಕ್ತಿಗಳ ಪರಸ್ಪರ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳು, ಕವಿಕಾಲ ವಿಚಾರಗಳು, ಆಕರಗಳು ಇತ್ಯಾದಿಗಳ ವಿವೇಚನೆ ಅಲ್ಲುಂಟು. ಅದು ವಿಮರ್ಶೆ : ಏಕೆಂದರೆ, ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಮೌಲ್ಯನಿರ್ಣಯ ಅಲ್ಲುಂಟು. ಈ ಎಲ್ಲವನ್ನೂ ಒಟ್ಟು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಅಖಂಡ ಬೆಳವಣಿಗೆಯ ಜೊತೆ ಸಾವಯವ ಸಂಬಂಧವನ್ನು ಹೊಂದಿರುವಂತೆ ಬಳಸಿಕೊಂಡಿರಲಾಗುತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ಅಲ್ಲಿ, ಎಂದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಇದು

ಸಂಶೋಧನೆ, ಇದು ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂದು ಬೇರ್ಪಡಿಸುವಷ್ಟು ಸಡಿಲವಾಗಿ ಚರ್ಚೆಗಳು ಬಂದಿರುವುದಿಲ್ಲ. ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಸಂಶೋಧನೆಯೂ ಹೌದು, ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಹೌದು. ಇಲ್ಲಿ ವಿಶಿಷ್ಟ ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಕೃತಿಗಳ ವಿಚಾರಕ್ಕಿಂತ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಮೂಡಿ ಬರುವ ರೀತಿ, ಸಾಹಿತ್ಯದ ಲಕ್ಷಣಗಳು, ಭಾಷಿಕ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ಅನುಭವದ ಮನೋವೈಜ್ಞಾನಿಕ ಚರ್ಚೆ ಇನ್ನೇ ಮೊದಲಾದ ಸಾಮಾನ್ಯ (general) ಸಂಗತಿಗಳ ವಿಚಾರ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಆದ್ದರಿಂದ ಅದು ಸಂಶೋಧನೆಯೂ ಹೌದು. ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಹೌದು ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಿದಾಗ, ಕಾವ್ಯಮೀಮಾಂಸೆ ಒಟ್ಟಾರೆ ಸಂಶೋಧನೆಯೇ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ತಟಕ್ಕನೆ ಉತ್ತರ ಕೊಡುವುದು ಕಷ್ಟ. ಎರಡೂ ಹೌದು ಅಥವಾ ಎರಡೂ ಅಲ್ಲ ಎಂಬ ಉತ್ತರಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದನ್ನು ಅಥವಾ ಎರಡನ್ನೂ ಸಮರ್ಥಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಆದರೆ ಅದು ಸಂಶೋಧನೆಯೇ ಸರಿ ಅಥವಾ ವಿಮರ್ಶೆಯೇ ಸರಿ ಎಂಬ ವಾದಗಳ ವಿರುದ್ಧವಾಗಿ ಬೇಕಾದಷ್ಟು ಮಾತನಾಡಬಹುದು

ಒಬ್ಬ ಕವಿಯ ಕಾಲ, ದೇಶಗಳ ಚರ್ಚೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆ ; ಒಂದು ಕೃತಿಯ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿ ವಿಮರ್ಶೆ. ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳನ್ನು ಹೀಗೆ ಬೇರ್ಪಡಿಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ ಮತ್ತು ತರ್ಕಬದ್ಧ. ಆದರೆ ಅಂತಹ ಬೇರ್ಪಾಟನ್ನು ಬಹು ದೂರ ಕೊಂಡೊಯ್ಯುವುದು ಅಪಾಯಕಾರಿ. ಅವೆರಡೂ ಪರಸ್ಪರ ಸಂಧಿಸುವ, ಒಂದರ ಕ್ಷೇತ್ರವನ್ನೊಂದು ಛೇದಿಸಿಕೊಂಡು ಹೋಗುವ, ಎರಡೂ ಬಹಳ ಹತ್ತಿರಕ್ಕೆ ಬರುವ ಮತ್ತು ಎರಡೂ ಒಂದಾಗುವ ಸಂಗತಿಯನ್ನಾಗಲೇ ಹಿಂದೆ ಗುರುತಿಸಲಾಗಿದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯೆಂದರೆ ಕವಿಯ ಕಾಲ ದೇಶ ಮತ, ಶಬ್ದಾರ್ಥ, ಗ್ರಂಥ ಸಂಪಾದನೆ ಇವುಗಳ ಚರ್ಚೆ ಮಾತ್ರ ಎಂಬ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆ ಮಾಡಿರುವ ಭಾವನೆ ಅನೂಹ್ಯ. ಸಂಶೋಧಕರೆಂದರೆ ಆಧುನಿಕತೆಯಿಂದ ದೂರವಾದ, ಒಣ ಸಂಗತಿಗಳನ್ನೇ ಮೆಲುಕು ಹಾಕುವ ನೀರಸರು ಎಂಬ ಭಾವನೆ ಇದೆ. ಮೇಲಿನಂತಹ ತಪ್ಪು ಕಲ್ಪನೆಗಳಿಂದಾಗಿ ಸಂಶೋಧನ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಉತ್ತಮ ಮನಸ್ಸುಗಳು ಪ್ರವೇಶ ಮಾಡಲು ಬಹಳವಾಗಿ ಹಿಂದೇಟು ಹಾಕುತ್ತಿವೆ. ನಾನು ಆ ಬಗ್ಗೆ ವಿವರವಾದ ಚರ್ಚೆಗೆ ಹೋಗುವುದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ, ಇಲ್ಲೆಲ್ಲ ಸುಲಭ ಕೀರ್ತ್ಯಪೇಕ್ಷೆ, ಕಡಿಮೆ ಶ್ರಮ ಇತ್ಯಾದಿ ಆಕರ್ಷಣೆಗಳೂ ಸಂಶೋಧನ ಕ್ಷೇತ್ರಕ್ಕೆ ಹಲವರು ಪ್ರವೇಶಿಸುವುದಕ್ಕೆ ಅಡ್ಡಿಯಾಗಿರುವಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ನನ್ನ ಮುಖ್ಯ ವಾದವೆಂದರೆ, ಕಾರಣಗಳು ಏನೇ ಇರಲಿ, ಅನೇಕ ಶ್ರೇಷ್ಠ ಮನಸ್ಸುಗಳನ್ನು ಕಳೆದುಕೊಂಡಿರುವ ಸಂಶೋಧನ ಕ್ಷೇತ್ರ ನಷ್ಟಗಳನ್ನು ಅನುಭವಿಸಿದೆ.

ಯಾವುದೇ ಪ್ರಾಚೀನ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಸರಿಯಾದ ತಿಳುವಳಿಕೆಗೆ ಕಾಲ, ದೇಶ, ಮತ

ಗಳ ಚರ್ಚೆ ತೀರ ಅಗತ್ಯ. ಒಬ್ಬ ಕವಿಯ ಕಾಲ ಗೊತ್ತಿಲ್ಲದೆ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಯಾವುದೇ ಸಾರ್ಥಕ ಚರ್ಚೆಯೂ, ಕೊನೆಗೆ ಸರಿಯಾದ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ಅಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಒಂದು ಸ್ಪಷ್ಟ ಉದಾಹರಣೆಯನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ಹಿಂದಿನ ಕವಿಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಪನನ್ನು ಕುರಿತು ನಾವು ಎಷ್ಟೋ ಚರ್ಚೆ ಮಾಡಬಹುದು : ಅವನ ಕಾಲ, ದೇಶ, ಮತ, ರಾಜಾಶ್ರಯ, ವಂಶ, ತಂದೆ ತಾಯಿ ಸೋದರ ; ಹುಟ್ಟೂರು, ಸಾಮಾಜಿಕ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇತ್ಯಾದಿಗಳು ಗೊತ್ತಿವೆ. ಅವನ ಕಾವ್ಯಭಾಷೆಯಾದ ಬೆಳ್ವೊಲದ ಕನ್ನಡವು ದೂರದ ಆಂಧ್ರದಲ್ಲಿದ್ದ ಪಂಪನಿಗೆ ಕರಗತವಾದ ಬಗೆ ಹೇಗೆ ಎಂಬುದನ್ನು ವಿವರಿಸುವ ಸ್ಥಿತಿಯಲ್ಲಿ ನಾವಿದ್ದೇವೆ. ಆ ಕವಿಯ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿಯಬೇಕಾದ ಎಷ್ಟೋ ಸಂಗತಿಗಳು ಇನ್ನೂ ಇವೆ ಎಂಬುದು ನಿಜವಾದರೂ ಪಂಪಕವಿ ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ನಮ್ಮ ಅದೃಷ್ಟಕ್ಕೆ ಅನಾಥನಾಗಿ ನಿಂತಿಲ್ಲ.ಒಂದು ವೇಳೆ, ಅವನ ಎರಡೂ ಕೃತಿಗಳೂ ಲಭ್ಯವಾಗಿ, ಅವುಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಪನ ಸ್ವಕೀಯ ವೃತ್ತಾಂತದ ಒಂದು ಮಾತೂ ಇರಲಿಲ್ಲವೆಂದು ಇಟ್ಟುಕೊಳ್ಳೋಣ. ಆಗ ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳನ್ನು ಕುರಿತಂತೆ ಮಾತನಾಡುವಾಗ ಎಷ್ಟು ಕೈಕಟ್ಟುತ್ತದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಸುಲಭವಾಗಿ ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಬಹುದು. ಕವಿಯ ಸ್ವಕೀಯ ಸಂಗತಿಗಳು, ಅವನ ಕಾಲದ ಹಿನ್ನೆಲೆ ಇವು ಕವಿಯನ್ನು ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಪರಿಸರದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. ಮೀನನ್ನೋ ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಯನ್ನೋ ಅವುಗಳ ವಾಸಸ್ಥಾನಗಳಾದ ನೀರಲ್ಲಿ ಕಾಡಲ್ಲಿ ನೋಡಿದಂತಾಗುತ್ತದೆ. ಬರಿಯ ಕೃತಿ ಸಿಕ್ಕು ಕವಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಏನೂ ಗೊತ್ತಿರದಿದ್ದರೆ ಮೀನನ್ನೂ ಕಾಡುಪ್ರಾಣಿಯನ್ನೂ ಪ್ರತ್ಯೇಕಿಸಿ ಗಾಜಿನ ಪೆಟ್ಟಿಗೆಯಲ್ಲಿ ಅಥವಾ ಪಂಜರದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಿದಂತಹ ಅನುಭವವಾಗುತ್ತದೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಬಹಳ ಒಳ್ಳೆಯ ಉದಾಹರಣೆ, ವಡ್ಡಾರಾಧನೆ. ಈ ಅತಿಶ್ರೇಷ್ಠ ಪ್ರಾಚೀನ ಗದ್ಯಕೃತಿಯ ಹೆಸರು, ಕವಿ, ಅವನ ಕಾಲ ದೇಶ ಸಮಾಜ ಇವು ಯಾವುವೂ ಸರಿಯಾಗಿ ನಮಗೆ ತಿಳಿದಿಲ್ಲ. ಎಲ್ಲವೂ ಸಂದೇಹಾಸ್ಪದ, ದೊರೆತಿರುವ ಹತ್ತೊಂಬತ್ತು ಕತೆಗಳೊಂದೇ ಖಚಿತ. ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಕಥನ–ಶೈಲಿ, ಗದ್ಯದ ಸೊಗಸಿನ ಬಗ್ಗೆ ಮಾತನಾಡಬಹುದು. ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಳ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಗಳಿಗೆ, ಆ ಕೃತಿಯನ್ನು ಅದು ಹುಟ್ಟಿದ ಕಾಲ, ಪರಿಸರದಲ್ಲಿ ಇಟ್ಟು ನೋಡಲು ಅವಕಾಶವಾಗದೆ, ದೊರಕಿದ್ದಷ್ಟಕ್ಕೆ ಸಮಾಧಾನ ಪಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸುಮ್ಮನಾಗಬೇಕಾಗಿದೆ. ಪಂಪನ ಬಗ್ಗೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿರುವುದಕ್ಕೆ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಅಷ್ಟು ಸಾಧ್ಯವಾಗದ್ದಕ್ಕೆ ಕಾರಣಗಳಲ್ಲಿ ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಅರಿವು ನಮಗಿಲ್ಲದೇ ಹೋಗಿರುವುದು. ಇತಿಹಾಸ, ಶಾಸನ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಪಂಪನ ಹಿನ್ನೆಲೆಯನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿವೆ ; ಗ್ರಂಥಸಂಪಾದನೆ ಪಂಪನ ಕೃತಿಗಳ ತಕ್ಕಮಟ್ಟಿನ ಒಳ್ಳೆಯ ಪಾಠಗಳನ್ನು ಒದಗಿಸಿದೆ ; ಜಿನಸೇನ ವ್ಯಾಸರೊಂದಿಗೆ ಮಾಡಿರುವ ತೌಲನ ಅವನ ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದೆ. ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯ

ಬಗ್ಗೆ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಾಮಗ್ರಿ ದೊರೆತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ನಡೆದಲ್ಲಿ ಆ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆಯೂ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣ ಸಂವಾದ ಸಾಧ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ. ವಡ್ಡಾರಾಧನೆಯು ಒಳ್ಳೆಯ ಪಾಠ ನಮಗೆ ದೊರೆತಿದೆಯೆಂಬ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದಂತೆ ಎಲ್ಲವೂ ಅತೃಪ್ತಿಕರ.

ಅಂಬಿಗರ ಚೌಡಯ್ಯನ ಯಾವುದೇ ವೈಯಕ್ತಿಕ ವಿಷಯಗಳು ನಮಗೆ ಲಭ್ಯವಾಗದಿರುವುದು, ಕೊನೆಗೆ ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ದಂತಕತೆಗಳೂ ದೊರೆಯದಿರುವುದು ಆ ಗಣ್ಯ ವಚನಕಾರನನ್ನು ಓದುಗರಿಂದ ದೂರವಿಟ್ಟಿರಲು ಕಾರಣವಾಗಿದೆ. ಅವನ ಬಗ್ಗೆ ಏನಾದರೂ ಹೆಚ್ಚಿನ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಂದ ಲಭ್ಯವಾದುದಾದರೆ, ಅವನ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಒಂದು ಹೊಸ ಚಾಲನೆ, ಒಂದು ಹೊಸ ಆಯಾಮ ಲಭ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ.

ಸಂಶೋಧನೆ ಮತ್ತು ವಿಮರ್ಶೆಗಳು ಬೌದ್ಧಿಕ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು. ವಿಮರ್ಶೆ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಅನುಭವದ ರೂಪೀಕರಣವಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ, ಮತ್ತು ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಒಂದು ಅನುಭವವಾಗಿ ಅರ್ಥೈಸುವ, ಅರ್ಥೈಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಇತರರಿಗೆ ಸಹಾಯ ಮಾಡುವ ಮತ್ತು ಬೆಲೆ ಕಟ್ಟುವ ಉದ್ದೇಶಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ವಸ್ತುನಿಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ಎಂಬುದು ಇನ್ನೂ ಸಾಧ್ಯವಾಗಿಲ್ಲ ; ಎಂದರೆ ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಸ್ವರೂಪ, ಬೆಲೆ ಇದೇ ಎಂಬುದನ್ನು ಸರ್ವಸಮ್ಮತ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಹೇಳುವಂತಹ ಸೂತ್ರಗಳು ಇನ್ನೂ ಹುಟ್ಟಿಕೊಂಡಿಲ್ಲ. ಅಂತಹ ಸೂತ್ರಗಳನ್ನು ರೂಪಿಸುವುದು ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಅಸಾಧ್ಯವೂ ಹೌದು ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕಿಂತ ಹೆಚ್ಚಾಗಿ ಅನಗತ್ಯವೂ ಹೌದೋ ಏನೋ ! ಒಂದು ಕಲಾಕೃತಿ ಒಬ್ಬ ಓದುಗ ಅಥವಾ ನೋಟಕನಿಗೇ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಅರ್ಥಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಬಿಟ್ಟುಕೊಡಲು ಸಾಧ್ಯವಿರುವಾಗ. ಎಂದರೆ ಒಬ್ಬನೇ ವ್ಯಕ್ತಿ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಕಾಲಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಕೃತಿಯ ಬಗ್ಗೆ ಭಿನ್ನ ರೀತಿಗಳಲ್ಲಿ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯಿಸುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿರುವಾಗ, ಭಿನ್ನ ಕಾಲದ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಅಥವಾ ಒಂದೇ ಕಾಲದ ಭಿನ್ನ ವ್ಯಕ್ತಿಗಳ ಪ್ರತಿಕ್ರಿಯೆಗಳೂ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು ಸಾಧ್ಯ ; ಸಾಧ್ಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲ, ಅದೇ ವಾಸ್ತವ ಸಂಗತಿ. ಹೀಗೆ ಭಿನ್ನವಾಗಿರುವುದು ಸಾಹಿತ್ಯದ ಉದ್ದೇಶದ ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಒಂದು ಕೊರತೆ ಎನಿಸುವುದಿಲ್ಲ.

ಸಂಶೋಧನೆ ಸಾಹಿತ್ಯ ಕೃತಿಯನ್ನು ಒಂದು ದಾಖಲೆಯಾಗಿ ನೋಡುತ್ತದೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯಂತೆಯೇ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಗುರಿಯೂ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ನಿಲುವುಗಳಿಂದ ದೀಪ್ತವಾಗುವಂತೆ ಮಾಡುವುದು. ಹೀಗೆ ಮಾಡುವಲ್ಲಿ, ಅದರ ರೀತಿ ವಸ್ತುನಿಷ್ಠವಾಗಿರುತ್ತದೆ. ಅದು ನೀಡುವ ಹೇಳಿಕೆ ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾಗಿರಬೇಕು. ಹಾಗೆ ಸರ್ವಸಮ್ಮತವಾಗಿರದಿದ್ದರೆ ಅದನ್ನೂ ಅಲ್ಲೇ ಸೂಚಿಸಬೇಕು. ಎಂದರೆ, ಅದರ ಫಲಿತಾಂಶಗಳನ್ನು ಇತರರು ಪರೀಕ್ಷಿಸಿ ತಾಳೆ ನೋಡಲು (verify) ಬರುತ್ತದೆ.

ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ, ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳು ಒಬ್ಬನಿಗೆ ಒಂದು ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಟ್ಟರೆ ಅದೇ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳು ಇನ್ನೊಬ್ಬ ಸಂಶೋಧಕನಿಗೂ ಅದೇ ತೀರ್ಮಾನಕ್ಕೆ ಬರಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ. (ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳು ವಿಶ್ವಾಸ ಪಾತ್ರವಾಗಿರಬೇಕು, ಅಷ್ಟೇ). ಎಂದರೆ, ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳನ್ನು ಇಟ್ಟುಕೊಂಡು ಇಬ್ಬರು ಸಂಶೋಧಕರು ಎರಡು ಬಗೆಯ ತೀರ್ಮಾನಗಳಿಗೆ ಬರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಗದು. ಇದು, ಮೇಲೆ ಸೂಚಿಸಿದಂತೆ ತತ್ವ (theory) ಮತ್ತು ಬಹುಶೀಕವಾಗಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ರೀತಿ ಎಂದರೆ ಅದೇ. ಆದರೆ ಇಲ್ಲೂ ಅಪವಾದಗಳುಂಟು. ಮತ್ತು ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳನ್ನು ಭಿನ್ನ ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ನೋಡಿ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯ. ಆದರೆ ವಿಮರ್ಶೆಯಲ್ಲಿರುವಂತೆ ವೈಯಕ್ತಿಕವಾದ ಅನ್ನಿಸಿಕೆಗಳಿಗೆ ಇಲ್ಲಿ ಸ್ಥಾನವಿಲ್ಲ. ಇದು ಆದರ್ಶ ಮತ್ತು ಇದನ್ನು ಸಾಧಿಸಿದಷ್ಟು ಒಬ್ಬನು ಶ್ರೇಷ್ಠ ಸಂಶೋಧಕನೆನಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಸಂಶೋಧನ ಚಟುವಟಿಕೆ ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಎಂದರೆ, ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಚಯ ಇರಬಹುದು, ಇಲ್ಲದಿರಬಹುದು. ಅವನಿಗೆ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆಯ ಪರಿಚಯವಿದ್ದರೆ ಅವನ ಸಂಶೋಧನೆಗೆ ಲಾಭವೇ ಸರಿ; ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ಯಾವುದು ಬೇಕು ಬೇಡ ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಯೇ ಉದ್ಭವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ ಅವನ ಚಟುವಟಿಕೆ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆಯೇ ನಡೆಯಬಲ್ಲುದು. ಆದರೆ, ಸಂಶೋಧನೆಯ ಸಹಾಯವಿಲ್ಲದೆ ನಡೆಯುವ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯನ್ನು ಕಲ್ಪಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಒಂದು ಕೃತಿಯ ಶುದ್ಧ ಪಾಠದಿಂದ ಹಿಡಿದು ಆ ಕೃತಿಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯ ಸಮಸ್ತದವರೆಗೆ ಆ ಕೃತಿಯ ಅಭ್ಯಾಸಕ್ಕೆ ಬೇಕಾದ ಎಲ್ಲ ಸಾಮಗ್ರಿಯು ಸಂಶೋಧನೆಯ ಕಾರ್ಖಾನೆಯಿಂದ ಸರಬರಾಜಾಗಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಒಂದು ಹೊಸ ಶೋಧವು ವಿಮರ್ಶೆಯ ಒಂದು ಹೊಸನೋಟಕ್ಕೆ ಕಾರಣವಾಗಬಹುದು. ಇಲ್ಲಿ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಮೇಲ್ಮೆಯನ್ನು ನಾನು ಸ್ಥಾಪಿಸಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಿದ್ದೇನೆಂದು ಯಾರಾದರೂ ಭಾವಿಸಿದರೆ ಅದು ತೀರ ತಪ್ಪು. ಮೇಲು ಕೀಳುಗಳ ಪ್ರಶ್ನೆಗಿಂತ ಯಾವುದು ಮೊದಲು ಯಾವುದು ಅನಂತರ ಅಥವಾ ಯಾವು ಯಾವುದು ಏನೇನು ಎಂಬುದು ಮಾತ್ರ ಇಲ್ಲಿ ಮುಖ್ಯ ಪ್ರಶ್ನೆ. ವಿಮರ್ಶೆಯ ಹೊಸ ನಿಲುವುಗಳಿಂದ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಯ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ಪರಿಣಾಮವೂ ಆಗುವುದಿಲ್ಲ ; ಏಕೆಂದರೆ ಸಂಶೋಧನೆಯು ವಿಮರ್ಶೆಯಿಂದ ಸ್ವತಂತ್ರವಾದ ಚಟುವಟಿಕೆ. ಆದರೆ, ಹೊಸ ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ನೋಡುವ ನಿಲುವನ್ನು ಬದಲಾಯಿಸಬಲ್ಲುವು. ಎಂದರೆ, ಯಾವುದೇ ವಿಮರ್ಶೆ ಕಾಲದಿಂದ ಕಾಲಕ್ಕೆ ನಡೆಯುವ ಶೋಧಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸುತ್ತ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಲಾಭವನ್ನು

ಪಡೆದು ಬೆಳೆಯಬೇಕಾಗುತ್ತದೆ. ಒಂದು ಕೃತಿಯನ್ನು ಅಥವಾ ಕವಿಯನ್ನು ಹೆಚ್ಚು ವಿಶದವಾಗಿ ಗ್ರಹಿಸಲು ಸಂಶೋಧನೆ ಒದಗಿಸುವ ಸಹಾಯಗಳನ್ನು ವಿಮರ್ಶೆ ತೆಗೆದು ಕೊಳ್ಳುತ್ತ ಹೋಗುವುದು ಸಹಜವಾದುದೇ.

ಇದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಉದಾಹರಣೆಗಳನ್ನು ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳುತ್ತೇನೆ. ಪಂಪನ ತಮ್ಮ ಜಿನವಲ್ಲಭನ ಶಾಸನ ದೊರೆತು, ಪಂಪನ ತಾಯಿ ಧಾರವಾಡ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಅಣ್ಣಿಗೇರಿ ಯವಳು ಎಂಬ ಅಲ್ಲಿನ ಸಂಗತಿ ನೇರವಾಗಿ ಪಂಪನನ್ನು ಕರ್ನಾಟಕಕ್ಕೆ ಸಂಬಂಧಿಸು ತ್ತದೆ. ಮತ್ತು ತನ್ನ ಕಾವ್ಯದ ಭಾಷೆ ಪುಲಿಗೆರೆಯ ಕನ್ನಡ ಎಂಬ ಅವನದೇ ಹೇಳಿಕೆ ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ. ಪಂಪನ ಭಾಷೆಯನ್ನು ಕುರಿತು ವಿಶ್ಲೇಷಿಸುವವರು ಮೇಲಿನ ಅಂಶವನ್ನು ಗಮನಿಸದಿರಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಹನ್ನೊಂದನೆಯ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ, ಅದರಲ್ಲೂ ಆರನೆಯ ವಿಕ್ರಮಾದಿತ್ಯನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿಗೆ ಮತ್ತು ಅಗ್ರಹಾರಗಳಿಗೆ ಹಿಂದೆಂದೂ ಇಲ್ಲದಷ್ಟು ಹೆಚ್ಚಿನ ದತ್ತಿ, ಅಧಿಕಾರಗಳು, ರಾಜಕೀಯ ಹುದ್ದೆಗಳು ದೊರಕಿದುವು ಎನ್ನುವ ಶೋಧ ಮುಂದಿನ ಶತಮಾನದಲ್ಲಿ ನಡೆದ ವೀರಶೈವ ಚಳವಳಿಯ ವ್ಯಾಖ್ಯಾನಕ್ಕೆ ಎಷ್ಟು ಒಳ್ಳೆಯ ಸೂಚನೆಗಳನ್ನು ಕೊಡುತ್ತದೆ! ಅಲ್ಲಮ ಸಾಮಾನ್ಯ ಮನೆತನವೊಂದರಲ್ಲಿ, ಬಹುಶಃ ಶೂದ್ರ ಜಾತಿಯಲ್ಲಿ ಹುಟ್ಟಿಬಂದ ಕಲಾವಿದನೆನ್ನುವ ಸಂಗತಿ ಅವನ ವಚನಗಳನ್ನು ಬೇರೊಂದು ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ; 'ಎನಗೆಯೂ ಗೊಗೇಶ್ವರ ಲಿಂಗಕ್ಕೆಯೂ ಎತ್ತಣಿಂದೆತ್ತಣ ಸಂಬಂಧವಯ್ಯಾ' ಎಂಬ ಅವನ ಉದ್ಗಾರ ಸ್ವಾಭಾವಿಕ ವಾದುದೆನ್ನಿಸುತ್ತದೆ. (ಶೂದ್ರನಾದ ಅವನಿಗೆ ಅನಿಮಿಷನಿಂದ ಇಷ್ಟಲಿಂಗಪ್ರಾಪ್ತಿ ಒಂದು ನಂಬಲೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲದ ಘಟನೆ!). ದೇವರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ ಬೇರೆ, ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ ಬೇರೆ, ಜೇಡರ ದಾಸಿಮಯ್ಯ ಬಸವನ ಹಿರಿಯ ಸಮಕಾಲೀನನಾದ ವಚನಕಾರ ಎಂಬ ಈಚಿನ ಶೋಧ ದಾಸಿಮಯ್ಯನನ್ನು ವಚನ ಚಳವಳಿಯ ಕಕ್ಷೆಯೊಳಕ್ಕೆ ನಿಲ್ಲಿಸುತ್ತದೆ. 'ಉಳ್ಳವರು ಶಿವಾಲಯವ ಮಾಡುವರು ..' ಎಂಬ ಬಸವನ ವಚನಕ್ಕೆ ಆ ಶತಮಾನದ ಲಕುಲೀಶ-ಪಾಶುಪತ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಭದ್ರ ಕೋಟೆಯಂತಿದ್ದ ದೇವಾಲಯ ಸಂಪ್ರದಾಯದ ಸಹಾಯಲ್ಲವಿದೆ ಅರ್ಥೈಸಲು ಸಾಧ್ಯವೇ ಇಲ್ಲ. ಎಂದರೆ, ಸಂಶೋಧನೆ ಉದ್ದಕ್ಕೂ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೇಲೆ ಬಿಡು ಬೆಳಕನ್ನು ಚಲ್ಲುತ್ತಾ ಹೋಗುವುದರಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯವು ಹೆಚ್ಚು ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತಾ ಹೋಗುತ್ತದೆ.

ಆದರೆ, ಸಾಹಿತ್ಯ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗಲಿ ಎಂಬ ಉದ್ದೇಶವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಸಂಶೋಧನೆ ಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲ. ಈ ಮಾತನ್ನು ನಾನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸದಿದ್ದರೆ ಅಪಾರ್ಥಕ್ಕೆ ಎಡೆಮಾಡಿಕೊಡಬಹುದು. ಸಂಶೋಧನೆಯ ಉದ್ದೇಶ ಹೊಸ ಜ್ಞಾನ,

ಹೊಸ ನೋಟ. ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಅದು ಎತ್ತಿ ತೋರಿಸುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಹಾಗೆ ತೋರಿಸುವುದರಿಂದ ಏನು ಪರಿಣಾಮ ಆಗುತ್ತದೆ ಅಥವಾ ಪ್ರಯೋಜನವೇನು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆ ಸಂಶೋಧಕನಿಗೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತವಾಗುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ಸಂಶೋಧನೆಯಿಂದ ಸಾಹಿತ್ಯ ವಿಮರ್ಶೆಗೆ, ಅಥವಾ ಸಾಹಿತ್ಯದ ಮೆಚ್ಚುಗೆಗೆ ಲಾಭವಾದರೆ ಅವನು ಸಂತೋಷಪಡದಷ್ಟು ದಡ್ಡನೇನೂ ಅವನಲ್ಲ. ಅವನ ಆ ಸಂತೋಷ ಅವನ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಫಲಿತಾಂಶದ ಪರಿಣಾಮದ ಬಳಿಕದ್ದು. ಆದರೆ ಅವನು ಮೊದಲೇ ಅಂತಹ ನಿರ್ದಿಷ್ಟ ಉದ್ದೇಶವನ್ನಿಟ್ಟುಕೊಂಡು ಹೊರಡುವುದಿಲ್ಲ; ಅಥವಾ ಹೊರಡ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ ಎಂಬುದು ಮುಖ್ಯ. ಅವನ ಉದ್ದೇಶ ಸತ್ಯವನ್ನು, ಸತ್ಯವೊಂದನ್ನೇ ಕಾಣುವುದಾಗಿದೆ.

ಸಂಶೋಧನೆಯ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವ ಸತ್ಯದ ಸೌಂದರ್ಯ; ವಿಮರ್ಶೆಯ ಆರಾಧ್ಯ ದೈವ ಸೌಂದರ್ಯದ ಸತ್ಯ. ಸತ್ಯದ ಸೌಂದರ್ಯ ಮತ್ತು ಸೌಂದರ್ಯದ ಸತ್ಯಗಳು ಕೇವಲ ಮಾತಿನ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಒಳ ತಿರುಳಿನಲ್ಲೂ ಒಂದರ ಜೊತೆ ಒಂದು ಸೇರಿ ಹೋಗುತ್ತವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನಿಸಬೇಕು.

ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ಮೂಲತಃ ಬೇರೆ ಬೇರೆಯೇ ಆದ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳಾಗಿ ತೋರುವುದಿಲ್ಲ. ಅವೆರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ತೋರಿಕೆಯದು ಮತ್ತು ಅನುಕೂಲದ್ದು, ಎರಡರ ವಿಧಾನದಲ್ಲೂ ಮಾಹಿತಿ ಸಂಗ್ರಹ, ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ, ತಾತ್ಕಾಲಿಕ ನಿಲುವು (Hypothesis), ಪುನಾಪರಿಶೀಲನೆ, ಸಂಯೋಜನೆ (Synthesis) ಉಂಟು. ವಿಮರ್ಶೆ ಒಂದು ಕೃತಿ ಅಥವಾ ಕೃತಿಗಳಿಗೇ ಬದ್ಧವಾಗಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆಯೆಂದರೂ ಅದೂ ಕೂಡ ಅವುಗಳಿಂದ ಹೊರತಾಗಿ ನಿಲ್ಲುವ ಎಷ್ಟೋ ಸಾಮಗ್ರಿಯ ಸಹಾಯವನ್ನು ಪಡೆಯುತ್ತದೆ. ಸಂಶೋಧನೆಯಂತೆಯೇ ವಿಮರ್ಶೆಯೂ ತನ್ನ ಹೇಳಿಕೆಗಳು ಸಾರ್ವಕಾಲಿಕ ಸತ್ಯವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬ ಬಯಕೆಯನ್ನು, ಅದು ಈಡೇರಲಿ ಬಿಡಲಿ, ಹೊಂದಿರುತ್ತದೆ. ತನ್ನ ವಿಮರ್ಶೆ ತನಗೆ ಮಾತ್ರ ನಿಜ, ಅನ್ಯರಿಗೆ ಅಥವಾ ಅನ್ಯಕಾಲಕ್ಕೆ ಅಲ್ಲ ಎಂದು ಯಾವ ವಿಮರ್ಶಕನೂ ಭಾವಿಸುವುದಿಲ್ಲ. ಅತಿ ಶ್ರೇಷ್ಠ ವಿಮರ್ಶೆ ಸಂಶೋಧನೆಯಂತೆ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ಉಳಿಯುವ ಹೇಳಿಕೆಗಳನ್ನೂ ಒಳಗೊಳ್ಳಬಲ್ಲುದು. ಆದರೆ ಎಲ್ಲ ಕಾಲಕ್ಕೂ ನಿಜವಾಗಿರಬೇಕೆಂಬುದೇ ವಿಮರ್ಶೆಯ ಮಾನದಂಡವಲ್ಲ.

ಈ ಮುಂದಿನ ಹೇಳಿಕೆಯನ್ನು ಹಲವರು ಒಪ್ಪುವುದಿಲ್ಲ; ಕೆಲವರು ಪ್ರತಿ ಭಟಿಸಲೂಬಹುದು : ಪ್ರಕ್ರಿಯೆಯನ್ನು (process) ಗಮನಿಸಿ ಹೇಳುವುದಾದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳು ತೀರ ಮೂಲದಲ್ಲಿ ಒಂದೇ ಬಗೆಯ ಚಟುವಟಿಕೆಗಳು. ವಿಮರ್ಶೆ ಮತ್ತು ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಅನುಭವದ ಅಥವಾ

ವಸ್ತುವಿನ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ (Analysis) ಒಂದು ಘಟ್ಟ ; ಬಳಿಕ ಅವುಗಳ ಸಂಯೋಜನೆ (Synthesis) ಇನ್ನೊಂದು ಘಟ್ಟ. ಈ ವಿಶ್ಲೇಷಣೆ ಮತ್ತು ಸಂಯೋಜನೆಗಳೆರಡೂ ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಸ್ತರದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತವೆ. ಭಿನ್ನ ಭಿನ್ನ ಮೂಲದಿಂದ ಬಂದ ಬಿಡಿ ಘಟಕಗಳು ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸಮಗ್ರವಾಗಿ ಸಂಯೋಜನೆಗೊಳ್ಳುತ್ತವೆ. 'ಸೃಜನಾತ್ಮಕ' ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲೂ ಈ ಕ್ರಿಯೆ ಬೇರೊಂದು ಸ್ತರದಲ್ಲಿ, ಪ್ರಜ್ಞೆಯ ಆಚೆಯ ವಲಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಇಷ್ಟೇ ವ್ಯತ್ಯಾಸ, ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ನಮಗೆ ಸಂಯೋಜನೆಗೊಂಡು ಹೊರಬಂದ ಸಿದ್ಧವಸ್ತು ಮುಖ್ಯವಾಗುತ್ತದೆ ; ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಂಶೋಧನೆಗಳಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧ ವಸ್ತುವಿನಷ್ಟೇ ಅದು ಸಿದ್ಧವಾಗಬೇಕಾದರೆ ಬಳಕೆಗೊಂಡ ಸಾಮಗ್ರಿಗಳೂ ವಿಧಾನವೂ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗುತ್ತವೆ.

ಹಾಗಿದ್ದರೆ ಸಾಹಿತ್ಯ, ವಿಮರ್ಶೆ, ಸಂಶೋಧನೆಗಳಿಗೆ ಮೂಲ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ವಿರುವುದು ಬಾಹ್ಯದಲ್ಲಿ ಎನ್ನಬಹುದೇ ? 'ಸೃಜನಾತ್ಮಕ' ಎಂಬ ವಿಶೇಷಣ ಮೂರಕ್ಕೂ ಅನ್ವಯವಾಗುತ್ತದೆಯೇ ? ಉತ್ತರವೇನೋ 'ಹೌದು' ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ.

ವಿಚಾರ ಮಾಡಬೇಕು.

“ಪಂಪಾಪುರ” (ಹಂಪಿ)-ಕೆಲವು ಅಭಿಜ್ಞೆಗಳು, ಪ್ರಮೇಯಗಳು ಮತ್ತು ಪ್ರಶ್ನೆಗಳು

ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯದ ವಿದ್ಯಾರ್ಥಿಗಳಿಗೆ ಹಂಪೆಯೊಂದೊಡನೆ ಕನ್ನಡದ ಭಕ್ತ ಕವಿ ಹರಿಹರನ ಹೆಸರೂ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಹೆಸರೂ ಎರಡೂ ತಕ್ಷಣ ನೆನಪಾಗುತ್ತವೆ. ರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಅಂತಾರಾಷ್ಟ್ರೀಯ ಮಟ್ಟಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಪೆಯ ಹೆಸರು ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಜೊತೆ ತಳುಕು ಹಾಕಿಕೊಂಡಿರುವುದರಿಂದ ಬಹುಪಾಲು ಜನಕ್ಕೆ ಹಂಪೆಯ ಇತಿಹಾಸವು ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಇತಿಹಾಸದೊಂದಿಗೆ (ಕ್ರಿ ಶ. 1336) ಆರಂಭವಾಗುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1336ಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದೆಯೇ ಹಂಪೆ ಇದ್ದಿತಾದರೂ, ಅದು ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದಂತಹ ರಾಜಧಾನಿಯೇನೂ ಆಗಿರಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಹಿಂದಿನ ಇತಿಹಾಸದ ಬಗ್ಗೆ ಬಹು ಜನರಿಗೆ, ವಿದ್ವಾಂಸರಿಗೂ ಕೂಡ ಹೆಚ್ಚಿನ ಆಸಕ್ತಿ ಇರುವುದು ಕಂಡು ಬಂದಿಲ್ಲ. ಆದರೆ, ಈ ಮುಂದೆ ತೋರುವಂತೆ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಉಗಯಕ್ಕಿಂತ ಹಿಂದಿನ ಹಂಪೆಯ ಚರಿತ್ರೆ ತನ್ನದೇ ಕೆಲವು ವೈಶಿಷ್ಟ್ಯಗಳನ್ನು ಹೊಂದಿದೆಯೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಆ ಚರಿತ್ರೆಯ ಕೆಲವು ಮುಖಗಳನ್ನು ಮಾತ್ರ ಪ್ರಸ್ತಾಪಿಸುವುದು ಈ ಸಂಪ್ರಬಂಧದ ಗುರಿ.

ವಿಜಯನಗರಕ್ಕೆ ಹಿಂದಿನ ಹಂಪೆ

ಹಂಪೆಯ ಉಲ್ಲೇಖ ಕ್ರಿ.ಶ. 7–8ನೇ ಶತಮಾನಗಳಷ್ಟು ಹಿಂದಿನ ಶಾಸನಗಳಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಹಂಪೆಯು ಕವಿ ಹರಿಹರನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ(1220)ಅದು ಶ್ರೀ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ನಿಂದಾಗಿ ದೊಡ್ಡ ಶೈವ ತೀರ್ಥಕ್ಷೇತ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಹಂಪೆಯ ಹರಿಹರನ ಎಲ್ಲ ಕೃತಿ ಗಳಲ್ಲಿ ಹಂಪೆಯನ್ನು “ಪಂಪಾಪುರ”ವೆಂದೇ ಕರೆದು, ವಿರೂಪಾಕ್ಷನನ್ನು “ಪಂಪಾಪುರದ ಆರಸ” ಎಂದೇ ಸಂಬೋಧಿಸಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ. ಹಂಪೆಯನ್ನು “ಪುರ”, “ನಗರ”ವೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದರಲ್ಲಿ ಒಂದು ವೇಳೆ ಉತ್ಪ್ರೇಕ್ಷೆ ಯಿದೆಯೆಂದು ಭಾವಿಸಿದರೂ, ಸಕಲ ಲೋಕಗಳಿಗೂ ಒಡೆಯನಾದ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನನ್ನು ಹಂಪೆಯ ‘ಆಳ್ದ’, ‘ಆರಸ’, ‘ಒಡೆಯ’, ‘ಅಧೀಶ್ವರ’ ಎಂದು ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಉದ್ಘೋಷಿಸಿರುವುದು ವಿಲಕ್ಷಣವಾಗಿದೆ. (“ನೆನೆ ಪೊಗಟಿರ್ಚಿಸೆಮ್ಮ ಕಡು ಸೊಂಪಿನ ಪೆಂಪಿನ ಹಂಪೆಯಾಳ್ದನಂ.” ; “ಪಂಪಾಪುರದರಸ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ರಕ್ಷಿಪ್ಪುದೆನ್ನಂ ”) (ತೊರವೆ ನರಹರಿಯು ತನ್ನ ರಾಮಾಯಣದಲ್ಲಿ ತನ್ನ ಇಷ್ಟ ದೈವವನ್ನು ‘ತೊರವೆಯ ರಾಯ’ ‘ತೊರವೆಯಧಿಪತಿ’ ಎಂದೇ ಕರೆದಿದ್ದಾನೆ. ಇಂತಹ ಉದಾಹರಣೆಗಳು ವಿರಳ).

ಹರಿಹರನ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಒಂದು ಕಲ್ಪನಾವಿಲಾಸವೆಂದೋ ಭಕ್ತಿಯ ಆಧಿಕ್ಯದ ಅಭಿವ್ಯಕ್ತಿಯೆಂದೋ ತನ್ನ ಹುಟ್ಟೂರಾದ ಹಂಪೆಯ ಬಗ್ಗೆ ಮತ್ತು ಅದರ ಅಧಿದೈವ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಅಭಿಮಾನವೆಂದೋ ಭಾವಿಸಿ ಮೇಲಿನ ಅಂಶ ಗಳನ್ನು ಗಮನಾರ್ಹವಲ್ಲವೆಂದು ಪಕ್ಕಕ್ಕೆ ಸರಿಸಿಬಿಡಬಹುದಿತ್ತು—ರಾಘವಾಂಕನು ಮಾಡುವ ಒಂದು ವಿಶೇಷ ಪ್ರಸ್ತಾಪವಿರದಿದ್ದರೆ. ರಾಘವಾಂಕನು ಹರಿಹರ ಕವಿಯ ಸೋದರಳಿಯ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ, ಅದೇ ಹಂಪೆಯವನೂ ಆಗಿದ್ದಾನೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗಮನದಲ್ಲಿರಿಸಿಕೊಂಡು ಆತನ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಕಾವ್ಯದ ಈ ಮುಂದಿನ ಪ್ರಸಂಗವನ್ನು ಪರಿಶೀಲಿಸುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನು ಕೈಗೊಂಡಿದ್ದ ಯಜ್ಞದ ಸಮಯದಲ್ಲಿ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನು ಬೇಡಿದಷ್ಟು ಹಣವನ್ನು ದಾನವಾಗಿ ಕೊಟ್ಟು, ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಕೋರಿಕೆಯ ಮೇರೆಗೆ ಆ ಅಪಾರ ಹಣವನ್ನು ತನ್ನ ಬಳಿಯೇ ನ್ಯಾಸವಾಗಿ ಇಟ್ಟುಕೊಂಡಿರುತ್ತಾನೆ. ಮುಂದೆ, ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನು ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನನ್ನು ಸುಳ್ಳುಗಾರನನ್ನಾಗಿ ಮಾಡಲು ಏನೆಲ್ಲ ಹಂಚಿಕೆ ಹೂಡಿ, ತನ್ನ ಸೃಷ್ಟಿಯಾದ ಹೊಲತಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಲು ಒತ್ತಾಯಿಸಿ ಉಪಾಯದಿಂದ ಇಡೀ ಲೋಕವನ್ನು ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನಿಂದ ದಾನವಾಗಿ ಪಡೆಯುತ್ತಾನೆ. ಆ ಬಳಿಕ, ತಾನು ಹಿಂದೆ ನ್ಯಾಸವಾಗಿಟ್ಟಿದ್ದ ಹಣವನ್ನು ಕೊಡುವಂತೆ ಒತ್ತಾಯಿಸುತ್ತಾನೆ. ತಾನು ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಮಗನೊಡನೆ ಹೋಗಿ ದುಡಿದು ಆ ನ್ಯಾಸದ ಹಣವನ್ನು ಹಿಂದಿರುಗಿಸುವುದಾಗಿ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಭರವಸೆ ಕೊಡಲು ಯತ್ನಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನು ತಾನು ಆಗಲೇ ಇಡೀ ಭೂಮಂಡಲವನ್ನು ರಾಜನಿಂದ ದಾನವಾಗಿ ಪಡೆದಿರುವುದರಿಂದ ತನ್ನ ಅಪ್ಪಣೆಯಿಲ್ಲದೆ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನು ಬೇಡಕೂಡದು, ಯಾರನ್ನೂ ಆಶ್ರಯಿಸಕೂಡದು, ಕೃಷಿ ವ್ಯವಸಾಯ ಮಾಡಕೂಡದು, ಮನೆ ಕಟ್ಟುವಂತೆಯೂ ಇಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಹಣವನ್ನು ಸಂಪಾದಿಸುವ ಯಾವುದೇ ಮಾರ್ಗವು ಅವನಿಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ತನ್ನ ಹೊಲತಿ ಹೆಣ್ಣು ಮಕ್ಕಳನ್ನು ಮದುವೆಯಾಗಬೇಕು, ಇಲ್ಲವೇ ಹಣವನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕೊಡಲಾರದ ಸುಳ್ಳುಗಾರನಾಗಬೇಕೆಂದೂ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಸಂದಿಗ್ಧವನ್ನುಂಟುಮಾಡುತ್ತಾನೆ. ಸಪ್ತದ್ವೀಪಗಳೆಲ್ಲ ತನ್ನವು, ಅವುಗಳಿಗೆ ಹೊರಗಾದ ಯಾವುದೇ ಪ್ರದೇಶವೂ ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿಲ್ಲವೆಂದು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಹೇಳಿದಾಗ "ಹೇಮಕೂಟಂ ವಾರಣಾಸಿಗಳು ಹೊರಗು" ಎಂದು ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ, ತಾನು ಇಡೀ ಭೂಮಂಡಲದ ಒಡೆಯನಾಗಿದ್ದರೂ ತನ್ನ ಆಳಿಕೆಗೆ ಹೇಮಕೂಟ, ವಾರಣಾಸಿಗಳು ಸೇರಿರಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ, ಆ ಎರಡು ಪ್ರದೇಶಗಳಿಗೆ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನೂ ಒಡೆಯನಲ್ಲ ಎಂದು ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. "ಅವಕೆ ವಿಶ್ವೇಶ್ವರ ವಿರೂಪಾಕ್ಷರೇ ಒಡೆಯರು, ಅವನಿಯೊಳಗಲ್ಲಿ ನಿನ್ನಾಜ್ಞೆಗಳು ಸಲ್ಲ" (8.60) ಎಂದು ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಪ್ರಬಲವಾಗಿ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ಎಂದರೆ,

ಈ ಲೋಕದಲ್ಲಿ ಹಂಪೆ, ವಾರಣಾಸಿಗಳಿಗೆ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ, ವಿಶ್ವೇಶ್ವರರೇ ರಾಜರಾದ್ದರಿಂದ ಅಲ್ಲಿ ನೀನೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಯಾವುದೇ ಮಾನುಷ ರಾಜರ ಆಜ್ಞೆ, ಅಧಿಕಾರಗಳು ನಡೆಯುವುದಿಲ್ಲವೆಂಬ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನ ಮಾತು ಗಮನಾರ್ಹವಾದುದು.[1] ಹಂಪಿಯು ದೂರವಾದ್ದರಿಂದ ತಾನು ಸಮೀಪದ ವಾರಣಾಸಿಗೆ ಹೋಗಿ ತನ್ನ ಹೆಂಡತಿ ಮಗ ಸಮೇತ ಆಳಾಗಿ ದುಡಿದು ನ್ಯಾಸದ ಹಣವನ್ನು ಹಿಂದಕ್ಕೆ ಕೊಡುವುದಾಗಿ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಹಂಪಿ ವಾರಣಾಸಿಗಳಿಗೆ ತಾನು ಎಂದೂ ಒಡೆಯನಾಗಿರಲಿಲ್ಲವಾದ್ದರಿಂದ ಆ ಊರುಗಳಿಗೆ ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನೂ ಒಡೆಯನಲ್ಲವೆಂದೂ ಆ ಕಾರಣ ವಾರಣಾಸಿಯಲ್ಲಿ ತಾನು ಉದ್ಯೋಗ ಕೈಗೊಳ್ಳಲು ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರನ ಅನುಮತಿ ಬೇಕಾಗಿಲ್ಲವೆಂದೂ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರ ವಾದಿಸುತ್ತಾನೆ. ವಿಶ್ವಾಮಿತ್ರ ಅದನ್ನು ಒಪ್ಪಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಾನೆ.

ಹರಿಹರನು ತನ್ನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನನ್ನು "ಪಂಪಾಪುರದರಸ" ಎಂದು ವರ್ಣಿಸಿರುವುದು ಇದ್ದಕ್ಕಿದ್ದಂತೆ ಅರ್ಥಪೂರ್ಣವಾಗುತ್ತದೆ.

ಹಂಪೆಯು ಕೆಲವು ಕಾಲವಾದರೂ ವಿರೂಪಾಕ್ಷದೇವರ ನೇರ ಅಧೀನದಲ್ಲಿದ್ದ ನಗರವಾಗಿತ್ತು ಎಂಬುದಕ್ಕೆ ಕೆಲವು ಪ್ರಾಸಂಗಿಕವಾದರೂ ಅಂತಹ ಕೆಲವು ದುರ್ಬಲವೇನೂ ಅಲ್ಲದ ಸಾಕ್ಷ್ಯಾಧಾರಗಳು ದೊರೆಯುತ್ತವೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1336ರಲ್ಲಿ ಆರಂಭವಾದ "ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ" ಅಥವಾ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ[2]

1 "ಶ್ರೀ ಪಂಪಾಮಹಾತ್ಮೆ"ಎಂಬ ಸಂಸ್ಕೃತ ಭಾಷೆಯ ಹಂಪೆಯ ಸ್ಥಳಪುರಾಣದಲ್ಲೂ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಇಂತಹ ಮಾತು ಬಂದಿದೆ. (ಕನ್ನಡಾನುವಾದ-ಶ್ರೀ ಗುರು ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಸ್ವಾಮಿಗಳು, ಹೊಳಗುಂದಿ. 1983. ಪು. 615-6.)

2 "ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ" ಎಂಬುದು ಆಧುನಿಕ ಇತಿಹಾಸಕಾರರು ಕೊಟ್ಟಿರುವ ಹೆಸರು. ಆ ದೊರೆಗಳ ದಾಖಲೆಗಳಲ್ಲೆಲ್ಲ ಅದನ್ನು "ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜ್ಯ", "ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ" ಎಂದೇ ಕರೆದಿದೆ. ಆ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ರಾಜಧಾನಿಯಿದ್ದುದು ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ ; ಅದರ ಮೂಲ ಸ್ಥಾಪಕರು ಕನ್ನಡಿಗರು (ಈ ಬಗ್ಗೆ ಈಗ ಭಿನ್ನಾಭಿಪ್ರಾಯಗಳು ಉಳಿದಿಲ್ಲ). ಮತ್ತು ತೆಲುಗು ಮೂಲಗಳೂ ಕೂಡ ವಿಜಯನಗರದ ದೊರೆಗಳನ್ನು "ಕರ್ನಾಟಕ ರಾಜರು" ಎಂದೇ ಕರೆದಿವೆ. ಹೀಗಿರುವಾಗ, ಕದಂಬರು ಚಾಲುಕ್ಯರು ಹೊಯ್ಸಳರು ಚೋಳರು ಪಲ್ಲವರು ಇವರೆಲ್ಲ ತಮ್ಮನ್ನು ಯಾವ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಗುರುತಿಸಿಕೊಂಡರೋ, ಅವರ ಕಾಲದವರು ಅವರನ್ನು ಯಾವ ಹೆಸರಿನಿಂದ ಗುರುತಿಸಿದರೋ ಆ ಹೆಸರುಗಳಿಂದಲೇ ಈಗಿನ ಚರಿತ್ರೆ ಅವರನ್ನು ನಿರ್ದೇಶಿಸುತ್ತಿರುವಾಗ, ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವನ್ನೂ ಕೂಡ "ಕರ್ನಾಟಕ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ"ವೆಂದೇ ಕರೆಯುವುದು ಇತಿಹಾಸ ಸಮ್ಮತವಾದುದು, ತರ್ಕಬದ್ಧವಾದುದು ಎಂಬ ಶ್ರೀಮತಿ ಡಾ. ವಸುಂಧರಾ ಫಿಲಿಯೋಜತ ಸಲಹೆಯು ಚಿಂತನಯೋಗ್ಯವಾಗಿದೆ.

ಮೊದಲ ದೊರೆಗಳಲ್ಲ ತಮ್ಮ ರಾಜಶಾಸನಗಳನ್ನು ತಮ್ಮ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಹೊರಡಿಸದೆ ಪಂಪಾ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಅವನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿದರು. ಹಂಪೆಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ತಾವು ರಾಜರಾಗಿ ಆಳುತ್ತಿದ್ದರೂ, ನಿಜವಾದ ದೊರೆ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಪ್ರತಿನಿಧಿಗಳು ತಾವು ಎಂದು ಅವರು ಭಾವಿಸುತ್ತಿದ್ದಂತೆ ತೋರುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದ ಹಿಂದಿನ ಯಾವ ದೊರೆಗಳೂ ಹೀಗೆ ದೇವರ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ರಾಜಾಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿದ್ದು ಕಂಡು ಬರುವುದಿಲ್ಲ. ಅದೇ ವಿಜಯನಗರ ದೊರೆಗಳು ಮುಂದೆ ಶ್ರೀ ವೆಂಕಟೇಶ್ವರ ಸ್ವಾಮಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ರಾಜಾಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸಲು ಕಾರಣ, ಅವರು ವೈಷ್ಣವ ರಾಗಿದ್ದುದು. ಮತ್ತು ಅದು ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಸ್ವಾಮಿಯ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನವರು ರಾಜಾಜ್ಞೆ ಹೊರಡಿಸುತ್ತಿದ್ದ ಪದ್ಧತಿಯ ಅನುಕರಣೆಯೆಂಬುದು ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ.

ಕ್ರಿ.ಶ. 1199ರ ಹಂಪೆಯ ಶಾಸನವು (South Indian Inscriptions. IV. No. 260) ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕುರುಗೋಡಿನ ದೊರೆಗಳು (ಹೊಯ್ಸಳರ ಸಾಮಂತರು) ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ತಮ್ಮ ಸೈನ್ಯವನ್ನು "ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ತೀರ್ಥ ರಕ್ಷಣಾರ್ಥ"ವಾಗಿ ಇಟ್ಟಿದ್ದುದನ್ನು, ಆ ಸೈನ್ಯದ ಮುಖಂಡನು ಮತಂಗ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿದ್ದುದನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ.[3] ಇದರಿಂದ ಒಂದು ಸಂಗತಿ ಧ್ವನಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಹಂಪೆಯ ರಕ್ಷಣೆಯ ಜವಾಬ್ದಾರಿ ಕುರುಗೋಡಿನ ನಾಯಕರದಾಗಿತ್ತು. ಇದು ಹರಿಹರನ ಕಾಲದ್ದೇ ಆದ ಶಾಸನವೆಂಬುದೂ ಗಮನಾರ್ಹ. ವಿಶೇಷವಾಗಿ ಹಂಪೆಯ(ಅದನ್ನು "ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ತೀರ್ಥ"ವೆಂದಿರುವುದು ಗಮನಾರ್ಹ) ರಕ್ಷಣೆಗಾಗಿಯೇ ಒಂದು ಸೇನಾ ತುಕಡಿಯು ಏಕಿರಬೇಕಿತ್ತು ಎಂಬ ಪ್ರಶ್ನೆಗೆ ಒಂದು ಉತ್ತರ ಸಾಧ್ಯ–ಕ್ರಿ.ಶ. 1200ರ ಸರಿ ಸುಮಾರಿನಲ್ಲಿ ಹಂಪೆಯ ನಿಜವಾದ ಒಡೆಯ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನೇ ಎಂದು ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಎಲ್ಲರೂ ಒಪ್ಪಿಕೊಂಡಿದ್ದರು. ಸುತ್ತಮುತ್ತಲಿನ ದೊರೆಗಳೂ ಒಪ್ಪಿ ಅದನ್ನು ಮನ್ನಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ, ವಿರೂಪಾಕ್ಷನಿಗೆ ತಾನೇ ಒಂದು ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಲು ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ತಾನೇ ? ಅಥವಾ, "ಕುಲ ಬ್ರಹ್ಮಪುರಿ"ಯಾಗಿದ್ದ (ಅಗ್ರಹಾರವಾಗಿದ್ದ) ಹಂಪೆಯ ಏಳುನೂರು ಜನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಾಗಲಿ ತಾವೇ ಸೈನ್ಯವನ್ನು ಕಟ್ಟಿ ದುಷ್ಟ

3 ಬಲ್ಲಕುಂಡೆ 300 ಒಂದು ನಾಡು (ಬಳ್ಳಾರಿ, ಸಿರಗುಪ್ಪ, ಹೊಸಪೇಟೆ ತಾಲೂಕುಗಳ ಕೆಲಭಾಗಗಳು), ಅದರ ರಾಜಧಾನಿ–ಕುರುಗೋಡು ; ಆ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ 'ಮೊರಬದಿ' ಎಂಬ ಇನ್ನೊಂದು ಚಿಕ್ಕ ನಾಡು ; ಈ ನಾಡಿನಲ್ಲಿ ಹಂಪೆ ಇದ್ದಿತು ಎಂದು ಈ ಶಾಸನವು ಹೇಳುತ್ತದೆ. 'ಬಲ್ಲಕುಂಡೆ'ಯು ಸಿರಗುಪ್ಪ ತಾಲೂಕಲ್ಲಿದೆ. 'ಮೊರಬದಿ'ಯು ಈಗಿನ ಸಂಡೂರು ತಾಲೂಕಿನ ದರೋಜಿ ; ಇದು ಹಂಪೆಗೆ ಸುಮಾರು 15-20 ಕಿ.ಮೀ. ದೂರದಲ್ಲಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಜನರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಹಿಂದಿನ ಉಚ್ಚಾರ 'ಮರಬದಿ', 'ಮರೋಜಿ' ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿರುವುದನ್ನು ನಾನು ಗಮನಿಸಿದ್ದೇನೆ. ದರೋಜಿ ಊರಿನವರ ಪ್ರಕಾರ, ಹಿಂದೆ ಆ ಊರು ಹಂಪೆಯ ಪ್ರವೇಶದ್ವಾರವಾಗಿತ್ತಂತೆ. ಹಂಪೆಯ ರಥೋತ್ಸವದಲ್ಲಿ ಆ ಊರಿನವರು ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ತೇರಿನ ಹಗ್ಗ ಮೊದಲು ಹಿಡಿದಿರುತ್ತಾರೆ.

ದೊರೆಗಳ ಧಾಳಿಗಳಿಂದ ಹಂಪೆಯನ್ನು ಸಂರಕ್ಷಿಸುವುದೂ ಸಾಧ್ಯವಿಲ್ಲ ತಾನೇ ? ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, "ಪಂಪಾಪುರ"ದ ಸುಮಾರು ನಾಲ್ಕುನೂರು ಚದರ ಕಿಲೋಮೀಟರ್ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಳಗೆ (ಆ "ಪುರ"ದ ಗಡಿಗಳ ವಿವರಣೆಗೆ ಮುಂದೆ ನೋಡಿ) ಬರುವ ಗ್ರಾಮಗಳು (ಉದಾ : ಹೊಸ ಊರು, ಈಗಿನ ಹೊಸೂರು. ಹೊಸಪೇಟೆ ಪಕ್ಕದ, ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಯ ದಡದ ಊರು), ಅವುಗಳ ಗದ್ದೆ ತೋಟಗಳ ಆಡಳಿತ ಇತ್ಯಾದಿಗಳನ್ನು ಕುರುಗೋಡಿನ ನಾಯಕರು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರೆಂಬುದೂ ಮೇಲಿನ ಶಾಸನದಿಂದ ಸೂಚಿತವಾಗುತ್ತದೆ. ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದತ್ತಿಗಳ ಮೂಲಕ ಬಂದ ಆದಾಯದಿಂದ, ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯವೂ ಸೇರಿದಂತೆ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ದೇವಾಲಯಗಳ ಜೀರ್ಣೋದ್ಧಾರದ ಖರ್ಚು, ಪೂಜಾದಿಗಳಿಗೆ ಖರ್ಚು, ಅನ್ನ ಸತ್ರದ ಖರ್ಚು ಇವೆಲ್ಲವನ್ನೂ ನಿಭಾಯಿಸಲಾಗುತ್ತಿತ್ತು. ಅದರ ಎಲ್ಲ ಉಸ್ತುವಾರಿಯನ್ನೂ ಕುರುಗೋಡು ದೊರೆಗಳ ಆಯಾ ಅಧಿಕಾರಿಗಳು ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು.

ಆದರೂ, ಇಡೀ "ಪಂಪಾಪುರ" ಪ್ರದೇಶದ ನಿಜವಾದ ರಾಜ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಸ್ವಾಮಿಯೇ ಎಂಬಂತೆ ಭಾವಿಸಲಾಗಿತ್ತು. ವಿರೂಪಾಕ್ಷನೇ ಹಂಪೆಯ ಸಾಮ್ರಾಟನೆಂಬ ಪರಿಕಲ್ಪನೆ ತಾತ್ವಿಕ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ, ನಂಬಿಕೆಯ ಮಟ್ಟದಲ್ಲಿ ಎಂಬುದು ಇದರಿಂದ ಮಥಿತವಾಗುತ್ತದೆ.

ಕುಮಾರ ವ್ಯಾಸ ಭಾರತದಲ್ಲಿ (ಸಭಾಪರ್ವ. 5.6), ಸಹದೇವನ ದಿಗ್ವಿಜಯ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಅವನು "ಕುಂತಲ" ದೊರೆಯನ್ನು ಗೆದ್ದ ಬಳಿಕ ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಯನ್ನು ದಾಟಿ, "ಪಂಪಾಸರದ" ದಡದ "ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಸೀಮೆ"ಯಲ್ಲಿ ಬೀಡು ಬಿಟ್ಟನೆಂದು ವರ್ಣಿತವಾಗಿದೆ.[4] ಹಂಪೆಯ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು "ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಸೀಮೆ"

---

4 ಉರವಣಿಸಿ ದಳ ತುಂಗಭದ್ರಾ । ವರನದಿಯನುತ್ತರಿಸಿ ಪಂಪಾ ।
ಸರದ ತಡಿಯಲಿ ಬಿಟ್ಟನಾ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಸೀಮೆಯಲಿ ।
ಗಿರಿಚರರ ವನಚರರ ಬಿಂಕವ । ನೊರಸಿ ಕಿಷ್ಕಿಂಧಾದ್ರಿಯಲಿ ಸಂ
ಚರಿಸಿ ಬಿಟ್ಟುದು ಕಟಕ ಬಹುವಿಧ ವಾದ್ಯರಭಸದಲಿ ॥
ಸಹದೇವನ ದಕ್ಷಿಣ ದಿಗ್ವಿಜಯದ ಸಂದರ್ಭದಲ್ಲಿ ಕುಂತಲದ (ಕರ್ನಾಟಕ) ದೊರೆ, 'ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಸೀಮೆ', 'ಕಾವೇರಿ', ಸಹ್ಯಾಚಲದ ಕೊಳ್ಳದ ಗುತ್ತರು (ಹಾವೇರಿ ತಾಲೂಕಿನ ಗುತ್ತಲ ರಾಜರು), ಕೊಂಕಣರು, 'ಗೌಳಸರು' (ಬಹುಶಃ ತೌಳವರು. 'ತೌಳವ'ದ ಉಲ್ಲೇಖ ಬೇರೆಡೆ ಇದೆ. ಆದಿಪರ್ವ, ಸಂಧಿ 9. ಪದ್ಯ 21. 'ತುಳುಪಪಡೆ' ಉಲ್ಲೇಖ ಒಂದೆಡೆ ಇದೆ. ಭೀಷ್ಮಪರ್ವ, ಸಂಧಿ 4. ಪದ್ಯ 33) ಇಷ್ಟನ್ನು ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾನೆ. ಅವನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೂ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿರಲಿಲ್ಲ, ಸ್ಥಾಪಿತವಾಗಿದ್ದರೂ ಹಂಪೆಯ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು 'ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಸೀಮೆ' ಎಂದೇ ಜನ ಇನ್ನೂ ಭಾವಿಸಿದ್ದರೆಂಬ ಊಹೆ ನಿಜವಾದರೆ, ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನ ಕಾಲ ಸು. 1300-50 ಆಗುತ್ತದೆ.

(ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ) ಯೆಂದು ಕರೆದಿರುವುದರ ಔಚಿತ್ಯವು ತಕ್ಷಣವೇ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗುತ್ತದೆ. ಕುಮಾರವ್ಯಾಸನು ಹಂಪೆಗೆ ಸಮೀಪದ ಗದಗಿನವನಾಗಿದ್ದು ಅವನಿಗೆ ಆ ಪ್ರದೇಶದ ನಿಕಟ ಪರಿಚಯವಿದ್ದಿತು.

ಹರಿಹರ ರಾಘವಾಂಕರ ಬಗ್ಗೆ ತಿಳಿದು ಬಂದಿರುವ ಕೆಲವು ಸಂಗತಿಗಳೂ ಇಲ್ಲಿ ಗಮನಾರ್ಹವಾಗಿವೆ. ಹರಿಹರನು ತನ್ನ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ, ಮನುಷ್ಯರ ಮೇಲೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆಯಬಾರದೆಂದೂ ಹೊಗಳಬೇಕಾದರೆ ಹಂಪೆಯಾಳ್ದ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನೊಬ್ಬನನ್ನು ಮಾತ್ರ ಹೊಗಳಬೇಕೆಂದೂ ಮತ್ತೆ ಮತ್ತೆ ಘೋಷಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದಾನೆ. (ಶಿವಶರಣರು, ಅವನ ಪ್ರಕಾರ, ನರಮಾನವರಲ್ಲ). "ಮನುಷ್ಯ"ನಾಗಿದ್ದ ಹರಿಶ್ಚಂದ್ರನ ಮೇಲೆ ಕಾವ್ಯವನ್ನು ಬರೆದುದಕ್ಕೆ ತನ್ನ ಸೋದರಳಿಯ ರಾಘವಾಂಕನನ್ನು ದಂಡಿಸಿದನೆಂದೂ ಕತೆಗಳಿವೆ. ಮನುಷ್ಯರು, ಅವರು ದೊರೆಗಳೇ ಆಗಿರಲಿ, ಅವರ ಮೇಲೆ ಕಾವ್ಯಗಳನ್ನು ಬರೆಯಬಾರದೆಂಬ ಸಂಕಲ್ಪವನ್ನು ಹರಿಹರ ಕವಿ ಮಾಡುವ ಧೈರ್ಯ ಬರಲು ಕಾರಣ, ಅವನ ಹುಟ್ಟೂರಾದ ಹಂಪೆಯುಬಹುಶಃ ಯಾವುದೇ ರಾಜರ ಅಧೀನದಲ್ಲೂ ಇರದೆ ಒಂದು ರೀತಿಯಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿದ್ದುದೇ ಆಗಿದೆ. ಅವನು ಇದ್ದ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ದೈವಕ್ಕೆ ಬಾಗುವುದಿತ್ತೇ ಹೊರತು, "ರಾಜ"ನಿಗಲ್ಲ. ಅವನು ದೂರದ ದೋರಸಮುದ್ರದಲ್ಲಿ (ಹಳೇಬಿಡು)ಹೊಯ್ಸಳರ ಹತ್ತಿರ ಕೆಲಕಾಲ ಮಾತ್ರ ಕರಣಿಕನಾಗಿರಲು ಸಾಧ್ಯವಾಯ್ತು. "ರಾಜಭಕ್ತಿ"ಯ ವಾತಾವರಣದಿಂದ ತೀರ ಭಿನ್ನವಾದ"ಶಿವಭಕ್ತಿ"ಯ ವಾತಾವರಣದಲ್ಲಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಹರಿಹರನಿಗೆ ಅಲ್ಲಿನ ರಾಜನ ಕಚೇರಿಯಲ್ಲಿ ಕೆಲಸ ಮಾಡುವುದು ಕಷ್ಟವಾಯ್ತು. ಆ ಕಾರಣ ಅವನು ಹಂಪೆಗೆ ವಾಪಸಾದ. ಲೌಕಿಕ ಲಾಭಗಳಿಗಾಗಿ ಮನುಷ್ಯನನ್ನು ಕಾವ್ಯದಲ್ಲಿ ಹೊಗಳಕೂಡದೆಂಬ ಮೊದಲ ಸ್ವತಂತ್ರ ಧ್ವನಿಯು ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಚರಿತ್ರೆಯಲ್ಲಿ ಹರಿಹರನಲ್ಲಿ ಮೊತ್ತಮೊದಲು ಕೇಳಿಸಲು ಕವಿ ಎಷ್ಟು ವೈಯಕ್ತಿಕವಾಗಿ ಕಾರಣನೋ ಅಷ್ಟೇ ಅವನು ಹುಟ್ಟಿ ಬೆಳೆದ ಹಂಪೆಯ ಹಿನ್ನೆಲೆಯೂ ಬಹುಶಃ ಕಾರಣವೆಂಬುದು ಬಹುಮುಖ್ಯ ಸಂಗತಿಯಾಗಿದೆ.

ಕರ್ನಾಟಕ (ವಿಜಯನಗರ) ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯ ಸ್ಥಾಪನೆಗೆ ಹಕ್ಕ ಬುಕ್ಕರು ಹಂಪೆಯ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಅದರ ದುರ್ಗಮಗುಣವೊಂದು ಮುಖ್ಯ ಕಾರಣವೆಂಬಲ್ಲಿ ಅನುಮಾನವಿಲ್ಲ. ಬೆಟ್ಟ ಗುಡ್ಡಗಳು, ಕಾಡು, ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿ ಇವು ಆ ಪ್ರದೇಶಕ್ಕೆ ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸಹಜ ಪ್ರಾಕೃತಿಕ ರಕ್ಷಣೆಯನ್ನು ಒದಗಿಸಿದ್ದುವು. ಬಹುಶಃ, ತಾತ್ವಿಕವಾಗಿಯಾದರೂ, ಹಂಪೆಯ ಪ್ರದೇಶವು ಯಾವುದೇ ರಾಜನ ಪ್ರಭುತ್ವದಿಂದ ಮುಕ್ತವಾಗಿದ್ದ (ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಆಡಳಿತವಿದ್ದ) ಪ್ರದೇಶವೂ ಆಗಿತ್ತು ಎಂಬುದೂ ಕೂಡ ಹಕ್ಕ ಬುಕ್ಕರು ಆ ಪ್ರದೇಶವನ್ನು ಆರಿಸಿಕೊಳ್ಳಲು ಕಾರಣವಾಗಿರುವಂತಿವೆ. ಅಷ್ಟೇ ಅಲ್ಲ, ವಿದ್ಯಾರಣ್ಯರು ಚಿನ್ನದ ಮಳೆಯನ್ನು ಸುರಿಸಿದ

‘ಹಂಪಾಪುರ’ದ ದಕ್ಷಿಣದ ಬಾಗಿಲು ಜಂಬುಕೇಶ್ವರನ ಗುಡಿಯ ಮುಂಭಾಗ

ಜಂಬುಕೇಶ್ವರನ ಗುಹೆ–ಬೆಟ್ಟದ ಅರ್ಧಭಾಗದಲ್ಲಿ



ಹಂಪೆ ಮಹಾಕವಿ ಚಾಮರಸನ ವಾಸಸ್ಥಾನದ ಗುಹೆ



(ಪಂಪಾಪುರದ) ಹಂಪೆಯ ಉತ್ತರದ ಹೆಬ್ಬಾಗಿಲು "ವಾಣಿ ಭದ್ರೇಶ್ವರ" ದೇವಾಲಯ ಗುಹೆ

ಚಾಮರಸನ ಗುಹೆಯ ಮೇಲ್ಭಾಗದ ಶಾಸನ



ಹಂಪೆಯ "ಕೋಟಿಲಿಂಗ" ಅಥವಾ ಕೋಟಿತೀರ್ಥ



ಹಂಪೆ – ಪ್ರಾಗೈತಿಹಾಸಿಕ ಬಂಡೆ ಚಿತ್ರಗಳು
(ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಗುಡಿಯ ಹಿಂದೆ)

ನಿತ್ತಿನ ಹಿಂದಿನ ವಾಸ್ತವವನ್ನು ಈ ಹಿನ್ನೆಲೆಯಲ್ಲಿ ಚಿಂತಿಸುವ ಅಗತ್ಯವಿದೆ. ಆ 'ಚಿನ್ನದ ಮಳೆ'ಯು ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಖಜಾನೆಯ ಹಣವೇ ಏಕಾಗಿರಬಾರದು ?

ಕರ್ನಾಟಕ (ವಿಜಯನಗರ) ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಅಧಿಪತಿಗಳು ಪಂಪಾ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನನ್ನು ತಮ್ಮ ಮನೆ ದೇವರಾಗಿ ಭಾವಿಸಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಆತನ ಹೆಸರಲ್ಲಿ ರಾಜಾಜ್ಞೆಗಳನ್ನು ಹೊರಡಿಸಿದ ಸಂಗತಿಯನ್ನು ಈಗಾಗಲೇ ನೋಡಿದ್ದೇವೆ. ಸು.ಕ್ರಿ.ಶ. 1430ರ ಅಷ್ಟಭಾಷಾಕವಿ ಚಂದ್ರಶೇಖರನು ವಿರೂಪಾಕ್ಷನನ್ನು ಒಬ್ಬ ದೊರೆ ಎಂದು ಭಾವಿಸಿ, ಅವನ "ಆಸ್ಥಾನ"ವನ್ನೂ ಅಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ನರ್ತನ ಗಾಯನಾದಿಗಳನ್ನೂ ವರ್ಣಿಸಿದ್ದಾನೆ, ತನ್ನ "ಪಂಪಾಸ್ಥಾನ ವರ್ಣನ" ಕೃತಿಯಲ್ಲಿ. ("ಮತ್ತಮಾ ವಾಸುದೇವನ ವೇಣುನಾದ ಪ್ರಿಯನೆನಿಪ ಶ್ರೀ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಓಲಗದಲ್ಲಿ......." ; "ಮತ್ತಮಾ ನಂದಿಕೇಶ್ವರ ವಾದ್ಯವಾದನ ವಿಲೋಲನೆನಿಪ ಶ್ರೀ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಓಲಗದಲ್ಲಿ...."). ಹಂಪೆಯ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿದ್ದ ಗಾಯನ, ನರ್ತನಾದಿಗಳನ್ನು ಅವನ "ಆಸ್ಥಾನ"ವಲ್ಲಿ ನಡೆದಂತೆ ವರ್ಣಿಸಲಾಗಿದೆ. ಹಂಪೆಯ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ದೇವಾಲಯವೇ ಅರಮನೆ ; ಆ ದೇವಾಲಯದ ನವರಂಗವೇ ಆ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಸ್ವಾಮಿ ಎಂಬ ರಾಜನ "ಆಸ್ಥಾನ"– ಇದು ಹರಿಹರನ ಕಾಲದ ಪರಿಕಲ್ಪನೆಯ ಮುಂದುವರಿಕೆಯೇ ಆಗಿದೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾಗಿ ಹೇಳಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ.

ಹಂಪೆ ಮತ್ತು ವ್ಯಾಟಿಕನ್

"ಪಂಪಾಪುರ"ದ ಒಡೆಯನಾಗಿದ್ದ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಅಧಿಕಾರ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಿದ್ದ ಪ್ರದೇಶದ ಮೇಲೆ ಬೇರೆ ಯಾವ ರಾಜರಿಗೂ ಅಧಿಕಾರವಿರಲಿಲ್ಲವೆಂಬ 12–13ನೇ ಶತಮಾನಗಳ ಕಲ್ಪನೆಯು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನಮಗೆ ಈಗಿನ ವ್ಯಾಟಿಕನ್ ನಗರವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. "ವ್ಯಾಟಿಕನ್ ನಗರ"ವು ಇಟಲಿಯ ರಾಜಧಾನಿ ರೋಮಿನ ಭಾಗ ವಾಗಿದ್ದರೂ, ಅದು ಜಗತ್ತಿನ ಅತಿ ಚಿಕ್ಕ ಸರ್ವತಂತ್ರ ಸ್ವತಂತ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರವೆನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಿದೆ. ವ್ಯಾಟಿಕನ್ ನಗರವು ನೂರೊಂಬತ್ತು ಎಕರೆ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿದ್ದು ಒಂದು ಸಾವಿರ ಜನ ಸಂಖ್ಯೆಯನ್ನು ಹೊಂದಿದೆ. ಅದರ ಅಧಿಪತಿ ರೋಮನ್ ಕ್ಯಾಥೊಲಿಕ್ ಧರ್ಮದ ಸರ್ವಶ್ರೇಷ್ಠ ಗುರುಗಳಾದ ಪೋಪ್. ಆ ವ್ಯಾಟಿಕನ್ ನಗರಕ್ಕೆ ತನ್ನದೇ ಆದ ಅಂಚೆ ಚೀಟಿ, ನಾಣ್ಯಗಳು, ವಾಹನಗಳ ಸಂಖ್ಯೆಹಲಗೆಗಳುಂಟು. ಒಂದು ಚಿಕ್ಕ "ಸೈನ್ಯ"ವನ್ನು ಅದು ಹೊಂದಿದೆ. ಮತ್ತು ಅದಕ್ಕೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕವಾದ ಧ್ವಜ ಇದೆ. ವಿಚಾರಣೆ ನಡೆಸಲು ಅದರದೇ ಪ್ರತ್ಯೇಕ ನ್ಯಾಯಾಲಯವುಂಟು. ಸ್ವತಂತ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರಗಳಂತೆ ಅದು ಇತರ ದೇಶಗಳಿಗೆ ತನ್ನ ರಾಯಭಾರಿಗಳನ್ನು ಕಳಿಸುತ್ತದೆ. ರೋಮಿನಲ್ಲಿದ್ದರೂ ರೋಮಿನ ಜನಕ್ಕೆ ವ್ಯಾಟಿಕನ್ ನಗರವು ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದಲೂ

ಒಂದು ವಿಶೇಷ. ಅತ್ಯುನ್ನತ ರೋಮನ್ ಕ್ಯಾಥೊಲಿಕ್ ಗುರುಗಳಾದ ಪೋಪರ ಮೇಲೆ ಯಾವುದೇ ಆಡಳಿತ ಪ್ರಭುತ್ವವೂ ಇರಕೂಡದು ಎಂಬುದೇ ಈ ವ್ಯವಸ್ಥೆಗೆ ಮೂಲಕಾರಣ.

ಹಂಪೆಯು ನಮಗೆ ವ್ಯಾಟಿಕನ್ ನಗರವನ್ನು ನೆನಪಿಗೆ ತಂದರೂ ಎರಡಕ್ಕೂ ಇರುವ ವ್ಯತ್ಯಾಸ ಎದ್ದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ವ್ಯಾಟಿಕನ್ ನಗರವು ರಾಜಕೀಯ, ಆರ್ಥಿಕವಾಗಿಯೂ ಎಲ್ಲ ದೃಷ್ಟಿಗಳಿಂದಲೂ ಸ್ವತಂತ್ರ ರಾಷ್ಟ್ರ. ಹಂಪೆಗೆ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನೇ ರಾಜನಾಗಿದ್ದ, ವ್ಯಾಟಿಕನ್‌ನಗರಕ್ಕೆ ಪೋಪ್ ಇರುವಂತೆ. ಇಟಲಿಯ ಒಳಗೇ ಇದ್ದರೂ ವ್ಯಾಟಿಕನ್ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿರುವಂತೆ, ಕುರುಗೋಡಿನ ನಾಯಕರ ನಾಡೊಳಗೆ (ಹೊಯ್ಸಳ ರಾಜ್ಯದೊಳಗೆ) ಇದ್ದರೂ ಹಂಪೆ ಒಂದು ರೀತಿ ಸ್ವತಂತ್ರವಾಗಿತ್ತು. ಹಂಪೆಗೆ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನೇ ಒಡೆಯ ಎಂದು ರಾಜರು ಮನ್ನಿಸಿದ್ದರು. ಆದರೆ, ಆ ಮನ್ನಣೆ ಕೇವಲ ತಾತ್ವಿಕ ಸ್ವರೂಪದ್ದಾಗಿತ್ತು ಎಂದು ಕಾಣುತ್ತದೆ. ಹಿಂದೆ ನೋಡಿದಂತೆ, ಪಂಪಾನಗರದ ರಕ್ಷಣೆಗೆ ಕುರುಗೋಡಿನ ದೊರೆಗಳು ವ್ಯವಸ್ಥೆ ಮಾಡಿದ್ದಲ್ಲದೆ, ಆ ನಗರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯಲ್ಲಿ ಬರುವ ಆರ್ಥಿಕ, ಆಡಳಿತಾತ್ಮಕ ವ್ಯವಹಾರಗಳನ್ನು ಅವರೇ ನೋಡಿಕೊಳ್ಳುತ್ತಿದ್ದರು. ಹಂಪೆಗೂ ವ್ಯಾಟಿಕನ್ ನಗರಕ್ಕೂ ಹೋಲಿಕೆಗಳಿವೆ; ವ್ಯತ್ಯಾಸಗಳೂ ಅಷ್ಟೇ ಇವೆ ಎಂಬುದನ್ನು ಗುರುತಿಸಬೇಕು.

ಹಂಪೆಯ ಗಡಿಗಳು

"ಪಂಪಾಪುರ"ದ ಅರಸ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನಾದ ಮೇಲೆ, ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಒಡೆತನದ ನಗರಕ್ಕೆ ಗಡಿಗಳಿರಬೇಕು ತಾನೇ? ಆ "ಪುರ"ದ ನಾಲ್ಕು ದಿಕ್ಕಿನ ನಾಲ್ಕು ಬಾಗಿಲುಗಳನ್ನು ಹರಿಹರನೇ ಹೇಳಿ, "ಪಂಪಾಪುರ"ದ ಸಮಗ್ರ ವರ್ಣನೆಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತ, ಆ ಪುರದ ವ್ಯಾಪ್ತಿಯೊಳಗಿದ್ದ ಎಲ್ಲ ದೇವಾಲಯಗಳ "ಆಶ್ರಮ"ಗಳ "ತೀರ್ಥ"ಗಳ ಪಟ್ಟಿಯನ್ನು ಕೊಡುತ್ತಾನೆ, ತನ್ನ "ಪಂಪಾ ಕ್ಷೇತ್ರದ ರಗಳೆ"ಯಲ್ಲಿ.

"ಆ ಪುರದೊಳುಂ ನಾಲ್ಕು ಬಾಗಿಲುಗಳುಂ ನೋಡೆ
ಪಾಪಹರ ಸುತ್ತ ಯೋಜನ ಪ್ರಮಾಣಂ ಕೂಡೆ
ಅಲ್ಲಿ ಮೂಡಣ ಬಾಗಿಲೊಳಗಿರ್ಪನುನ್ನತಂ
ಸಲ್ಲಲಿತ ಗುಣ ಕಿನ್ನರೇಶ್ವರಂ ಶಾಶ್ವತಂ
ಅಲ್ಲಿ ತೆಂಕಣ ಬಾಗಿಲೊಳಗಿರ್ಪನಚಳಿತಂ
ಬಲ್ಲ ಶರಣರ ಜಂಬುಕೇಶ್ವರಂ ಶಾಶ್ವತಂ
ಪಶ್ಚಿಮ ದ್ವಾರದೊಳು ನೆಲಸಿರ್ಪನೊಪ್ಪದಿಂ
ನಿಶ್ಚಯ ದಿಟಂ ಸೋಮನಾಥನತಿಪ್ರೇಮದಿಂ
ಉತ್ತರದ್ವಾರದೊಳು ನೆಲಸಿರ್ಪನೀಶ್ವರಂ

ಉತ್ತಮ ಗುಣ ಸ್ಥಾಣು ವಾಣಿಭದ್ರೇಶ್ವರಂ
ಇಂತೆನಿಸಿ ಮೆರೆವ ನಾಲ್ಕುಂ ಬಾಗಿಲುಗಳೊಳಗೆ
ತಿಂಥಿಣಿಪ ಶಿವಲಿಂಗವಿಪ್ಪುವಾ ಪುರದೊಳಗೆ"

"ಪಂಪಾಪುರ"ದ ಮೂಡಣ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಕಿನ್ನರೇಶ್ವರ, ತೆಂಕಣ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಜಂಬುಕೇಶ್ವರ, ಪಶ್ಚಿಮ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ಸೋಮೇಶ್ವರ, ಉತ್ತರ ಬಾಗಿಲಲ್ಲಿ ವಾಣಿ ಭದ್ರೇಶ್ವರರು ನೆಲಸಿದ್ದಾರೆಂದೂ ಈ ನಾಲ್ಕು ಬಾಗಿಲ ಒಳಗಿನದೇ "ಪಂಪಾಪುರ"ವೆಂದೂ ಕವಿ ಹೇಳುತ್ತಾನೆ. ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಪಂಪಾಪುರದ (ಹರಿಹರನ ಕಾಲದ ಹಂಪಿಯ) ಗಡಿಗಳು. ಈ ಗಡಿಗಳನ್ನು ಮುಂದಿನ "ಪಂಪಾಸ್ಥಾನವರ್ಣನ", "ಶ್ರೀ ಪಂಪಾ ಮಹಾತ್ಮೆ" ಇವೇ ಮೊದಲಾದ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ಹೇಳಲಾಗಿದೆ.[5]

ಈ ನಾಲ್ಕೂ ಗಡಿಗಳು ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿದುಕೊಂಡು ಬಂದಿವೆ. ನಾನು ನಾಲ್ಕೂ ಗಡಿಗಳ ದೇವಾಲಯಗಳಿಗೆ ಹೋಗಿ ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಪರಿಶೀಲಿಸಿದ್ದೇನೆ. ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯದ ಪೂರ್ವಕ್ಕೆ, ಕಾಮಲಾಪುರದಿಂದ ಕಂಪ್ಲಿ ಗಂಗಾವತಿಗೆ ಹೋಗುವ ರಸ್ತೆಯಲ್ಲಿ ಎಡಕ್ಕೆ, ಹೊಸಪೇಟೆ ತಾಲೂಕಿನ ಬುಕ್ಕಸಾಗರ ಸಮೀಪ ನೆಲದ ಮೇಲೆ "ಕಿನ್ನರೇಶ್ವರ" ದೇವಾಲಯವಿದೆ. ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯದ ದಕ್ಷಿಣಕ್ಕೆ, ಹೊಸಪೇಟೆ ಸಮೀಪ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಜಂಬುಕೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯವಿದೆ. ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯದ ಪಶ್ಚಿಮಕ್ಕೆ, ಕೊಪ್ಪಳ ತಾಲೂಕಿನ ಶಿವಪುರದ ಸಮೀಪದ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಸೋಮನಾಥ ದೇವಾಲಯವೂ, ಉತ್ತರಕ್ಕೆ ಗಂಗಾವತಿ ತಾಲೂಕಿನ ಮಲ್ಲಾಪುರ ಸಮೀಪ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ವಾಣಿ ಭದ್ರೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯವೂ (ಇದನ್ನು ಶ್ರೀ ಪಂಪಾ ಮಹಾತ್ಮೆಯಲ್ಲಿ 'ಮಾಣಿ ಭದ್ರೇಶ್ವರ' ಎಂದಿದೆ) ಇದೆ. ಇವುಗಳಲ್ಲಿ ಕಿನ್ನರೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯವು ಸಾಮಾನ್ಯ ಕಟ್ಟಡವಾಗಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿ ಪೂಜೆ ಈಗಲೂ ನಡೆಯುತ್ತದೆ. ಜಂಬುಕೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯವು ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ಸುಂದರ ಕಟ್ಟಡವಾಗಿದ್ದು ಉಳಿದೆಲ್ಲ ದೇವಾಲಯಗಳಿಗಿಂತ ಹೆಚ್ಚು ಭಕ್ತಾದಿಗಳು ಬಂದು

---

5 ಶ್ರೀ ಪಂಪಾ ಮಹಾತ್ಮೆಯಲ್ಲಿ ಮೇಲಿನ ನಾಲ್ಕು ದ್ವಾರಗಳನ್ನಲ್ಲದೆ ಇನ್ನೂ ನಾಲ್ಕು ಉಪದ್ವಾರಗಳನ್ನು ಹೇಳಿದೆ. ಆಗ್ನೇಯದಲ್ಲಿ ಸಿದ್ಧೇಶ್ವರ, ನೈರುತ್ಯದಲ್ಲಿ ಶಂಕರೇಶ್ವರ, ವಾಯುವ್ಯದಲ್ಲಿ ಮಹಾಕಾಲೇಶ್ವರ, ಈಶಾನ್ಯದಲ್ಲಿ ಸೋಮನಾಥ ಉಪದ್ವಾರಗಳಲ್ಲಿದ್ದ ದೇವರುಗಳು. ಈ ಎಂಟೂ ದೈವಗಳೂ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಬೇರೆ ಬೇರೆ ರೂಪಗಳೇ ಆಗಿವೆ.

ಹೋಗುವ ಜಾಗವಾಗಿದೆ. ಸೋಮೇಶ್ವರ ದೇವಾಲಯವು ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ಒಂದು ಗುಹೆಯೇ ಆಗಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಪೂಜಾದಿಗಳು ನಿಂತು ಹೋಗಿವೆ. ಬಂಡೆಗಳ ದೊಡ್ಡ ಬೆಟ್ಟವನ್ನು ಹತ್ತಿ ಹೋದರೆ ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು ಕತ್ತಲೆ ತುಂಬಿದ ಗುಹೆಯಲ್ಲಿದೊಡ್ಡ ಭಗ್ನ ಈಶ್ವರ ಲಿಂಗವಿದೆ. ಆ ಗುಹೆಯ ಮುಂದಿನ ಬಂಡೆಯ ಮೇಲೆ "ಮಾದವ (ಣ) ಭಟ್ಟರ ಕುಲದೈವ ಸೋಮೇಶ್ವರ" ಎಂಬ ಬಹುಶಃ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಶಾಸನವಿದೆ (15-16ನೇ ಶ.). ಇನ್ನೂ ಒಂದೆರಡು ಚಿಕ್ಕ ಅಪ್ರಕಟಿತ ಶಾಸನಗಳು ಬಂಡೆಗಳ ಮೇಲಿವೆ. ಹೊರಗಡೆ ಒಂದು ನಂದಿ ವಿಗ್ರಹ ಭಗ್ನಗೊಂಡಿದೆ. ಅಲ್ಲಿ ಗುಹೆಯ ಮುಂಭಾಗ ದಲ್ಲಿದ್ದಿರಬಹುದಾದ ದೇವಾಲಯದ ಅವಶೇಷಗಳು ಅಲ್ಲಲ್ಲಿ ಬಿದ್ದು ಚಲ್ಲಾಡಿವೆ. ಗುಹೆಯ ಮೇಲೆ ಇನ್ನೊಂದು ಗುಹೆಯಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿದ್ದ ಶಿವಲಿಂಗವನ್ನು ಹಣದ ಆಸೆಗಾಗಿ ಯಾರೋ ಕಿತ್ತು ಕೆಳಭಾಗವನ್ನು ಬಗಿದಿದ್ದಾರೆ. ಎಲ್ಲ ಕಡೆಗೂ ಪೊದೆಗಳು ಬೆಳೆದಿವೆ. ಪಕ್ಕದ ಶಿಖರದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಈಚಿನ ಚಿಕ್ಕ ಕೋಟೆಯೂ ಇದೆ. ಸ್ವಾರಸ್ಯದ ಸಂಗತಿಯೆಂದರೆ, ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ "ಪಾಂಡವರ ಕುಳಿ" ಎಂದು ಜನ ಕರೆಯುವ ಪ್ರಾಚೀನಮಾನವರ ಶಿಲಾಗೋರಿಗಳಿರುವುದು. ಇವನ್ನು ಗುರುತಿಸಿದ್ದು ಶ್ರೀ ಶಿವತಾರಕ್). ಇಡೀ ಪ್ರದೇಶ ಹೆಚ್ಚಿನ ಸಮೀಕ್ಷೆಗೆ ಅರ್ಹವಾಗಿರುವ ಅತ್ಯಂತ ಸ್ವಾರಸ್ಯ ಜಾಗಗಳಲ್ಲಿ ಒಂದಾಗಿದೆ. ವಾಣಿಭದ್ರೇಶ್ವರ ಗುಡಿಯೂ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿದ್ದು ಅಲ್ಲಿನ ಶಿವಲಿಂಗವು ಸುಂದರವಾಗಿದ್ದು ವಿಶೇಷ ಶಿಲೆಯದಾಗಿದೆ. ಒಂದು ಬಗೆಯ ತೆಳುಗೆಂಪು ಬಣ್ಣದ ಹೊಳಪಿನ ಶಿಲೆಯಲ್ಲಿ ಅದನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸಲಾಗಿದೆ. ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯ ವನ್ನು (ಹೇಮಕೂಟವನ್ನು) ಕೇಂದ್ರದಲ್ಲಿಟ್ಟು ನೋಡಿದರೆ, ಅದರ ನಾಲ್ಕು ದಿಕ್ಕು ಗಳಿಗೆ ಸರಿಯಾಗಿ, ಅಲ್ಲಿಗೆ ಸುಮಾರು ಹತ್ತು ಹದಿನೈದು ಕಿಲೋಮೀಟರ್ ದೂರದಲ್ಲಿ ಆ ನಾಲ್ಕು ದೇವಾಲಯಗಳಿವೆ. ಕಿನ್ನರೇಶ್ವರವನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ ಉಳಿದ ಮೂರೂ ದೇವಾಲಯಗಳು ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿವೆ. ಮತ್ತು ಶಿವರಾತ್ರಿಯ ದಿನ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಶಾಸ್ತ್ರೋಕ್ತ ದರ್ಶನವಾಗಬೇಕಾದರೆ ನಾಲ್ಕು ದೇವಾಲಯ ಗಳನ್ನು ದರ್ಶಿಸಿ ಅಂತಿಮವಾಗಿ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ದೇವಾಲಯದಲ್ಲಿ ಕೊನೆಯ ಪೂಜೆ ಸಲ್ಲಿಸುವ ಪದ್ಧತಿ ಈಚಿನವರೆಗೆ ಇತ್ತು. ಮೊದಲು ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಅಪ್ಪಣೆ ಪಡೆದು, ಆಮೇಲೆ ಒಂದೊಂದು ಶಿವಲಿಂಗದ ದರ್ಶನವನ್ನೂ ಪಡೆದು (ಕ್ರಮವಾಗಿ ಕಿನ್ನರೇಶ್ವರ, ಜಂಬುಕೇಶ್ವರ, ಸೋಮೇಶ್ವರ, ವಾಣಿಭದ್ರೇಶ್ವರ), ಅದರ ವರದಿಯನ್ನು ವಿರೂಪಾಕ್ಷನಿಗೆ ಒಪ್ಪಿಸಿ, ಎಲ್ಲ ಮುಗಿದ ಮೇಲೆ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಅಂತಿಮ ದರ್ಶನ ಪಡೆಯಬೇಕು-ಇದು ವಿಧಿವತ್ತಾದ ಕ್ರಮ, ಮತ್ತು ಇದು ತಲಕಾಡಿನ ಪಂಚಲಿಂಗ ದರ್ಶನವನ್ನು ಸಹಜವಾಗಿಯೇ ನೆನಪಿಗೆ ತರುತ್ತದೆ. ಪಂಪಾಪುರದ ನಾಲ್ಕು ಬಾಗಿಲುಗಳು ಆ ನಾಲ್ಕು ದೇವಾಲಯಗಳು ಎಂಬ ಹನ್ನೆರಡು ಹದಿಮೂರನೇ

ಶತಮಾನದ ನಂಬಿಕೆಯನ್ನು ಇಂದಿಗೂ ಉಳಿಸಿಕೊಂಡಿರುವ ಜಾನಪದ ರೀತಿ ಇದು.

ಪಂಪಾಪುರದ ವಿಸ್ತಾರ–ಮೇಲಿನ ವರ್ಣನೆಯ ಪ್ರಕಾರ ಸುಮಾರು ನಾಲ್ಕು ನೂರು ಚದರ ಕಿಲೋಮೀಟರ್ ಆಗುತ್ತದೆ. ಅಷ್ಟು ವಿಸ್ತಾರವಾಗಿ ಹಂಪೆ ಊರು ಇತ್ತು ಎಂದಲ್ಲ. ಹಂಪೆ ಊರು('ಶಿವಪುರ' ಅಥವಾ 'ಹಂಪಾತೀರ್ಥದ ಸ್ಥಾನ' ಅಥವಾ 'ಕುಲಬ್ರಹ್ಮಪುರಿ')ಏಳುನೂರು ಜನ ಬ್ರಾಹ್ಮಣರೂ ಉಳಿದ ವರ್ಗದ ಜನರೂ ಇದ್ದ ದೊಡ್ಡ ಗ್ರಾಮವಾಗಿತ್ತು. ಮೇಲೆ ಹೇಳಿದ 'ಪಂಪಾಪುರ'ವು ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಒಡೆತನದ್ದಾಗಿದ್ದು, ಹಂಪೆ ಸೇರಿದಂತೆ ಹಲವು ಗ್ರಾಮಗಳನ್ನು ಒಳಗೊಂಡಿತ್ತು. ಕ್ರಿ.ಶ. 1199ರ ಶಾಸನದ ಪ್ರಕಾರ, ಹಂಪೆಯ ಏಳುನೂರು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರ ಮುಖ್ಯಸ್ಥ ನಾಗಿದ್ದವನು ದೇವಯ್ಯ ಎಂಬ ವ್ಯಕ್ತಿ. ಆ ಊರಲ್ಲಿ ಹರಿಹರನಲ್ಲದೆ "ಒಳ್ಗವಿ ತಿಳಕ" ಎಂಬ ಬಿರುದಿದ್ದ ಮಾರಮರಸ ಎಂಬ ಕವಿಯೂ ಇದ್ದ (ಇವನು ರೇವರಸರ ಮಗ). ಶಾಸನೋಕ್ತ 'ಕುಲಬ್ರಹ್ಮಪುರಿ'ಯು ಬ್ರಾಹ್ಮಣರಿದ್ದ ಹಂಪೆಯ ಬಡಾವಣೆಯೂ, ಹರಿಹರ ಹೇಳುವ 'ಶಿವಪುರ'ವು ಶಿವಭಕ್ತರಿದ್ದ ಬಡಾವಣೆಯೂ ಆಗಿದ್ದಿರಬೇಕು. ಆ ಶಿವಪುರವು ಈಗಿನ ಕೊಪ್ಪಳ ತಾಲೂಕಿನ ಅದೇ ಹೆಸರಿನ ಊರೇ ಆಗಿರಬಹುದು. ಈಗಿನ ಶಿವಪುರವು ನದಿಯ ಎಡ ದಡದಲ್ಲಿ, ನದಿಯ ಆಚೆ, ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಪಶ್ಚಿಮದಲ್ಲಿ ಇದೆ. 'ಕುಲಬ್ರಹ್ಮಪುರಿ'ಯು ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಗುಡಿಯ ಹಿಂದೆ ಇತ್ತೆಂದು ತೋರುತ್ತದೆ.

ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯ

ಹಿಂದಿನಿಂದಲೂ ಮತ್ತು ಈಗಲೂ ಸಹ ಹಂಪೆಯ ಕೇಂದ್ರ ಮತ್ತು ಪ್ರಮುಖ ಆಕರ್ಷಣೆ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನೇ. ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಆರಾಧಕನಾಗಿದ್ದ ಹರಿಹರ ಕವಿ ಆರಾಧಿಸುತ್ತಿದ್ದ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಲಿಂಗ ಯಾವುದು ? ಈ ಪ್ರಶ್ನೆ ಅಪ್ರಸ್ತುತವೆಂದು ಕಂಡರೂ, ಇಲ್ಲಿ ಒಂದು ಗಮನಿಸಬೇಕಾದ ಸಂಗತಿ ಇದೆ. ಹೇಮಕೂಟದ ಮೇಲೆ "ಮೂಲ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ" ಎಂದು ಕರೆಯುವ ಒಂದು ಪುಟ್ಟ, ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ ದೇವಾಲಯವಿದೆ. (ಈಗಿನ ನೆಲದ ಮೇಲಿನ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಗುಡಿಯೂ ವಿಜಯನಗರ ಕಾಲದ್ದೇ). ಮೂಲ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನನ್ನು "ಪ್ರಸನ್ನ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ" ಎಂದೂ ಕರೆಯು ತ್ತಾರೆ. ಉಳಿದ ದಿನಗಳಲ್ಲಿ ಕೆಳಗಿನ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಸ್ವಾಮಿಗೆ ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಆರಾಧನೆ ಅರ್ಚನೆ ನಡೆದರೂ ಶಿವರಾತ್ರಿಯ ದಿನ ಮಾತ್ರ "ಮೂಲ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ"ನಿಗೆ ವಿಶೇಷ ಪೂಜೆ ಉಂಟು. ಶಿವನು ಅಲ್ಲೇ ಕುಳಿತು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಿದ್ದೆಂದೂ, ಅಲ್ಲಿಂದ ಹಣೆಗಣ್ಣು ತೆರೆದು ಮತಂಗ ಪರ್ವತದ ಮೇಲೆ ನಿಂತಿದ್ದ ಮನ್ಮಥನನ್ನು ಸುಟ್ಟು ಹಾಕಿದನೆಂದೂ ಜನ ಹೇಳುತ್ತಾರೆ. (ಹರಿಹರನ ಗಿರಿಜಾ ಕಲ್ಯಾಣದ ವರ್ಣನೆಯೂ

ಹಾಗೇ ಇದೆ)[6]. ಆವನ ಹಣೆಗಣ್ಣು ಬೆಂಕಿ ಕೊರೆದು ಉಂಟಾದ ಕೊರಕಲನ್ನು ಜನ ತೋರಿಸುತ್ತಾರೆ. "ಮೂಲ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ" ಹೆಸರು ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಗುಡಿ ಮೊದಲು ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲೆ ಇತ್ತೆಂದೂ, ಈಗಿನ ನೆಲದ ಮೇಲಿನ ವಿರೂಪಾಕ್ಷವು ಆಮೇಲಿನದು ಎಂಬುದನ್ನೂ ಧ್ವನಿಸುತ್ತದೆ. ಕ್ರಿ.ಶ. 1199ರ ಹಂಪೆಯ ಶಾಸನವು ಹೇಮಕೂಟದ ತುದಿಯಲ್ಲಿ ಮನೆ ಮಾಡಿಕೊಂಡು ವಿರೂಪಾಕ್ಷನು ಗೌರೀ ಸಮೇತ ನೆಲಸಿದ್ದಾನೆ ಎನ್ನುತ್ತದೆ. (South Indian Inscriptions. IV. No. 260). ಆ ಶಾಸನದ ಪ್ರಕಾರ, ಚೌಡಯ್ಯ ಸುಣ್ಣ ಬಳಿಸಿದ್ದು ಹೇಮಕೂಟದ ಮೇಲಿನ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯಕ್ಕೆ. "ಗಿರಿಜಾಕಲ್ಯಾಣ"ದಲ್ಲಿ (1.3) ಹರಿಹರನು ತನ್ನ ಕೃತಿಯ ಆರಂಭದಲ್ಲಿ ಸ್ತೋತ್ರ ಮಾಡಿರುವುದು ಹೇಮಕೂಟದ ಮೇಲಿನ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನನ್ನೇ. ಆವನು "ಪಂಪಾಕ್ಷೇತ್ರದ ರಗಳೆ"ಯಲ್ಲಿ ಪಂಪಾಪುರದಲ್ಲಿಪ್ಪ ಇಬ್ಬರು ಪಂಪಾಂಬಿಕೆಯರನ್ನು ಹೇಳಿದವನು[7] ಇಬ್ಬರು ವಿರೂಪಾಕ್ಷರನ್ನು ಹೇಳುವುದಿಲ್ಲ. ಅಲ್ಲಿ

---

6 ಕಾಮದಹನವು ಹಿಮಾಲಯ ಪರ್ವತದಲ್ಲಿ ನಡೆದಿದೆಯೆಂಬುದು ಮೂಲ ಕತೆಯಲ್ಲಿದ್ದರೂ ಆ ಘಟನೆ ನಡೆದುದು ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ಎಂಬ ಹರಿಹರನ ಕತೆಯು ಅವನದೇ ಕಲ್ಪನೆಯೆಂದು ಬಹುತೇಕ ವಿದ್ವಾಂಸರು ಭಾವಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಆದರೆ ಆ ಕತೆಯು-ಶಿವನು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಿದ್ದು-ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ, ಕಾಮದಹನವು ನಡೆದುದೂ ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿಯೇ ಎಂಬ ಕತೆಯು ಸಂಸ್ಕೃತ ಆದಿತ್ಯಪುರಾಣದಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆಯೆಂದು ಕನ್ನಡದ ವೀರಶೈವಾಮೃತ ಪುರಾಣಾದಿ ಕೃತಿಗಳಲ್ಲಿ ನಿರೂಪಿತವಾಗಿದೆ. ನೈಮಿಷಾರಣ್ಯದ ಮುನಿಗಳಿಗೆ ಸೂತನು ಹೇಳಿದ ಕಾಮದಹನದ ಕತೆಯು "ಆದಿತ್ಯಪುರಾಣ"ದಲ್ಲಿದೆಯೆಂದು ಉಕ್ತವಾಗಿದೆ. (ವೀರಶೈವಾಮೃತ ಪುರಾಣ. ಕಾಂಡ 2, ಸಂಧಿ 4, ಪದ್ಯ 5-33. ಸಂ. ಆರ್.ಸಿ. ಹಿರೇಮಠ). ಈ ಕತೆಯ ಪ್ರಕಾರ, ತಾರಕಾಸುರನ ಭಂಗಿತರಾಗಿ ಬಂದ ದೇವಾನುದೇವತೆಗಳ ಕೋರಿಕೆ ಮೇರೆಗೆ ಮನ್ಮಥನು ಹಂಪೆಗೆ ಬಂದು, ಅಲ್ಲಿ ತಪಸ್ವಿಯಾಗಿದ್ದ ಶಿವನ ತಪಸ್ಸನ್ನು ಕೆಡಿಸಲು ಯತ್ನಿಸಿ ಭಸ್ಮೀಭೂತನಾದ. ಗಿರಿಜಾಕಲ್ಯಾಣದ ಕತೆಯು ಹರಿಹರನ ಕಲ್ಪನೆ ಅಲ್ಲವೆಂದೂ, ಅವನ ಆಕರ ಸಂಸ್ಕೃತ "ಆದಿತ್ಯ ಪುರಾಣ" ಎಂಬುದೂ ಸ್ಪಷ್ಟವಾಗಿದೆ. ಕನ್ನಡ ಆದಿತ್ಯ ಪುರಾಣದಲ್ಲೂ ಮನ್ಮಥದಹನ ನಡೆದುದು ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ. ಶ್ರೀ ಪಂಪಾ ಮಹಾತ್ಮೆಯಲ್ಲೂ ಕಾಮದಹನ ನಡೆದುದು ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ಎಂದು ಹೇಳಿದೆ.

7 ಹಿರಿಯ ಹಂಪಾದೇವಿ-ಚಿಕ್ಕ ಹಂಪಾದೇವಿ. ಒಬ್ಬ "ಹಂಪಾದೇವಿ"ಯು ಈಗಿನ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯದ ಪಂಪಾಂಬಿಕೆಯೇ. ಇನ್ನೊಬ್ಬಳು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ ಪಂಪಾ ಸರೋವರದ ದಡದಲ್ಲಿ "ಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿ" ಎಂದು ಈಚೆಗೆ ನಾಮಕರಣವಾಗಿರುವವಳು. ನಾನು ಆ ಪ್ರದೇಶದ ಹಲವರಿಂದ ಖಚಿತಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ-ಆ ಹಿರಿಯರು ತಮ್ಮ ಬಾಲ್ಯದಲ್ಲಿ ಆ ದೇವತೆಯನ್ನು "ಅ(ಹ)ಂಪಮ್ಮ" ಎಂದೇ ಕರೆಯುತ್ತಿದ್ದರಂತೆ. ಪಂಪಾ ಸರೋವರದ ದಡದ ಗುಡಿಯು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿಯೂ

ಮುಂದಿನ ಪುಟಕ್ಕೆ ಮುಂದುವರಿದಿದೆ.

ಹೇಳಿರುವುದು ಒಬ್ಬ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನನ್ನೇ–ಆ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಬಹುಶಃ ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ, "ಮೂಲ" ವಿರೂಪಾಕ್ಷ. ಹರಿಹರನ ಕಾಲದಲ್ಲಿ ಈಗ ನೆಲದ ಮೇಲೆ ಇರುವ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಲಿಂಗ ಇತ್ತೇ, ಅಥವಾ ಇದ್ದುದು ಬೆಟ್ಟದ ಮೇಲಿನ "ಮೂಲ" ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಮಾತ್ರವೇ ? ಹರಿಹರ ಆರಾಧಿಸಿದ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಲಿಂಗ ಯಾವುದು ? ಕಟ್ಟಡಗಳು ಈ ವಿಚಾರ ನಿರ್ಣಯದಲ್ಲಿ ಸಹಾಯಕ್ಕೆ ಬರುವುದಿಲ್ಲ–ಏಕೆಂದರೆ ಹಳೆಯ ಕಟ್ಟಡಗಳು ನಾಶವಾದಾಗ ಹೊಸ ಕಟ್ಟಡಗಳು ಅಸ್ತಿತ್ವಕ್ಕೆ ಬರುವುದು ಸರ್ವೇ ಸಾಮಾನ್ಯ. ಮೂಲ ವಿಗ್ರಹವು ಹೊಸ ಕಟ್ಟಡದಲ್ಲಿ ಮುಂದುವರಿಯುತ್ತದೆ.

"ಭುವನೇಶ್ವರಿ"

ಈಗಿನ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯದ ಪೌಳಿಯಲ್ಲಿರುವ ದೇವಾಲಯಗಳಲ್ಲಿ ಪಂಪಾದೇವಿ ಮತ್ತು ಭುವನೇಶ್ವರಿ ದೇವಾಲಯಗಳು ಮಾತ್ರ ವಿಜಯನಗರ ಪೂರ್ವ ಕಾಲಕ್ಕೆ, ಚಾಲುಕ್ಯರ ಕಾಲಕ್ಕೆ ಸೇರಿದುವು. ಪಂಪಾಂಬಿಕೆ ದೇವಾಲಯವು ವಿರೂಪಾಕ್ಷನಂತೆ ಪೂರ್ವಾಭಿಮುಖವಾಗಿದ್ದರೆ, ಭುವನೇಶ್ವರಿ ದೇವಾಲಯವು ದಕ್ಷಿಣಾಭಿ ಮುಖವಾಗಿದೆ. "ಭುವನೇಶ್ವರಿ" ಅಚ್ಚ ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದ. ಪಂಪಾಂಬಿಕೆ ಗರ್ಭಗುಡಿಯ ಮುಂದಿನ ನವರಂಗಕ್ಕೆ ಭುವನೇಶ್ವರಿ ಇಲ್ಲ ; ಭುವನೇಶ್ವರಿ ಗರ್ಭಗುಡಿಯ ಮುಂದಿನ ನವರಂಗಕ್ಕೆ ಮಾತ್ರ ಭುವನೇಶ್ವರಿ ಉಂಟು. ('ಭುವನೇಶ್ವರಿ'–ವಾಸ್ತು ಶಿಲ್ಪದ ಒಂದು ಬಗೆಯ ವಿಶಿಷ್ಟ ರಚನೆ ; ನವರಂಗದ ಮೇಲಿನ ಟೊಳ್ಳು ಗುಮ್ಮಟ). ಭುವನೇಶ್ವರಿ ಇದ್ದುದರಿಂದ ಆ ದೇವಿಗೆ "ಭುವನೇಶ್ವರಿ" ಎಂದು ಹೆಸರಾಯಿತೆ ? "ಶ್ರೀ ಪಂಪಾ ಮಹಾತ್ಮೆ" ಪ್ರಕಾರ, ಪಾರ್ವತಿ ಅಥವಾ ಗಿರಿಜೆಯೇ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಇಷ್ಟದಂತೆ ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ನೆಲಸಿ ಭುವನೇಶ್ವರಿ ಎನ್ನಿಸಿಕೊಂಡಳು. 'ಪಂಪಾಂಬಿಕೆ'

ಮೂಲತಃ ಶಿವದೇವಾಲಯ–ಈಗಲೂ ಅಲ್ಲಿ ಶಿವಲಿಂಗವೊಂದಿದೆ. ಆ ಶಿವನ ಪತ್ನಿ ಪಂಪಾಂಬಿಕೆಯೇ, ಈಗ ಜನ "ಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿ" ಎಂದು ತಪ್ಪಾಗಿ ಕರೆಯುವ ದೇವತೆ. ಬ್ರಹ್ಮನ ಮಾನಸ ಪುತ್ರಿಯಾದ ಪಂಪಾದೇವಿಯು ಮೊದಲು ತಪಸ್ಸು ಮಾಡಿದ್ದು ಪಂಪಾ ಸರೋವರದ ದಡದಲ್ಲಾದ್ದರಿಂದ ಅದೇ ಕೆಲವರ ಪ್ರಕಾರ 'ಆದಿ' ಪಂಪಾ ಕ್ಷೇತ್ರ. ಪಂಪಾದೇವಿಯು ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಕೈಹಿಡಿದ ಮೇಲೆ ಈಗಿನ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಸಮೀಪ ನೆಲಸಿದಳು. ಆ ಕಾರಣ, 'ಹಿರಿಯ ಹಂಪಾದೇವಿ'ಯು ನಿಶ್ಚಿತವಾಗಿ ಪಂಪಾ ಸರೋವರದ ದಡದ ಹಂಪಮ್ಮ (ಈಗಿನ ಜಯಲಕ್ಷ್ಮಿ) ; ಕಿರಿಯ ಹಂಪಾ ದೇವಿಯು ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೇವಾಲಯದ ಆವರಣದ ಪಂಪಾಂಬಿಕೆ. ಶ್ರೀ ಗುರು ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಇದನ್ನು ಸ್ಪಷ್ಟಪಡಿಸಿದ್ದಾರೆ. (ಶ್ರೀ ಪಂಪಾ ಮಹಾತ್ಮೆ, ಪು. 805).

ಬೇರೆ, ಗಿರಿಜೆ ಬೇರೆ. ಕೌರವ, ಶಕುನಿ, ಕರ್ಣರು ಕಪಟದ್ಯೂತಕ್ಕೆ ಮುನ್ನ 'ಬಲಿ ವಿಧಾನ'ದ ಮೂಲಕ ಹರಸಿಕೊಂಡ ದೇವತೆಗಳು ಗಣಪತಿ, ಯಕ್ಷೇಶ್ವರಿ, ಕಳಾವತಿ, ದುರ್ಗಿ ಮತ್ತು ಭುವನೇಶ್ವರಿ (ಕುಮಾರವ್ಯಾಸ ಭಾರತ. ಸಭಾಪರ್ವ, ಸಂಧಿ, 13 ಪದ್ಯ 21). 'ಭುವನೇಶ್ವರೀಕಕ್ಷಪುಟತಂತ್ರ' ಎಂಬ ಹೆಸರಿನ ತಾಂತ್ರಿಕ ಗ್ರಂಥವೂ ಇದೆ. (ಮೋ. ವಿಲಿಯಮ್ಸ್ ಕೋಶ ನೋಡಿ). ಭುವನೇಶ್ವರಿ ತಾಂತ್ರಿಕ ದೇವತೆ ಕೂಡ. ಭುವನೇಶ್ವರಿ ಹುಹರನ ಬಳಿಕ, ಹೊಯ್ಸಳರ ಕಾಲದಲ್ಲಿಯೇ ಸ್ಥಾಪಿತಳಾಗಿರುವಂತಿದೆ.

ಹಂಪೆ–ಒಂದು ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ

'ಹಂಪೆ' (<ಪಂಪೆ) ಮೂಲತಃ ಏನನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ? ದೈವವನ್ನೇ, ಊರನ್ನೇ, ನದಿಯನ್ನೇ ? ಸಂಸ್ಕೃತ ಪದವೇ, ದ್ರಾವಿಡ ಪದವೇ ? ಅದು ಬಹುಶಃ ಸಂಸ್ಕೃತ ಅಲ್ಲ. ಮಹಾಭಾರತ ವಾಲ್ಮೀಕಿ ರಾಮಾಯಣಗಳಲ್ಲಿ "ಪಂಪಾ" ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಒಂದು ನದಿಯ ಹೆಸರಾಗಿ, ರಘುವಂಶದಲ್ಲಿ ಒಂದು ಸರೋವರದ ಹೆಸರಾಗಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ.[8] ಮೋನಿಯರ್ ವಿಲಿಯಮ್ಸ್ ಆ ಪದದ ನಿಷ್ಪತ್ತಿಯ ಬಗ್ಗೆ, ಕುಡಿ ಎಂಬರ್ಥದ "ಪಾ" ಧಾತುವಿನಿಂದ ಬಂದಿರಬಹುದೇ ಎಂದು ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಚಿಹ್ನೆಯೊಡನೆ ಉಲ್ಲೇಖಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಕುಡಿಯುವ ನೀರಿರುವ ನದಿ "ಪಂಪಾ" ಎಂಬ ವಿವರಣೆ ಗಂಭೀರವಾಗಿ ತೆಗೆದುಕೊಳ್ಳಲು ಯೋಗ್ಯವಾದುದಲ್ಲ. ಅಲ್ಲದೆ, "ಪಂಪಾ" ಹೆಸರು ಹಂಪೆಯ ಹೆಸರಾಗಿರುವುದನ್ನು ಬಿಟ್ಟರೆ (ನದಿ ಅಥವಾ ಸರೋವರ) ಸಂಸ್ಕೃತ ಸಾಹಿತ್ಯದಲ್ಲಿ ಇನ್ನೆಲ್ಲೂ ಕಾಣಿಸದಿರುವುದರಿಂದ ಅದು ಖಚಿತವಾಗಿಯೂ ಸಂಸ್ಕೃತೀಕೃತ ಪದ; ಬಹುಶಃ ದ್ರಾವಿಡ ಪದ. "ಪಂಪಾ" ಎಂಬುದು (ಪಂಪೆ) ಕರ್ನಾಟಕದ ತುಂಗಭದ್ರಾನದಿ ಅಥವಾ ಅದರ ಪಕ್ಕದ ಊರಿಗೆ, ದೈವಕ್ಕೆ ಹೆಸರಾಗಿ ಮಾತ್ರವಲ್ಲದೆ ನದಿಯ ಹೆಸರಾಗಿ ಕೇರಳದಲ್ಲಿ ಮತ್ತು ಆಂಧ್ರ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಳ್ಳುತ್ತದೆ. ಕೇರಳದ ಶಬರಿ ಮಲೈಗೆ ಯಾತ್ರೆ ಹೋಗುವವರು ಅಲ್ಲಿನ "ಪಂಪಾ" ಹೆಸರಿನ ನದಿಯನ್ನು ದಾಟಬೇಕು. ಆಂಧ್ರದ ವೆಂಗಿಮಂಡಲದಲ್ಲಿ ಹರಿಯುವ "ಪಂಪಾ" ಹೆಸರಿನ ನದಿಯ ಉಲ್ಲೇಖವು 11–12ನೇ ಶತಮಾನದ ಶಾಸನವೊಂದರಲ್ಲಿ ದೊರಕುತ್ತದೆ. ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿ "ಪಂಪಿಹೊಳಿ" ಎಂಬ ವಂಶನಾಮದ ಹಲವು ವ್ಯಕ್ತಿಗಳು ಉತ್ತರ ಕರ್ನಾಟಕದಲ್ಲಿರುವರಲ್ಲದೆ, ತುಂಗಭದ್ರಾ ನದಿಯನ್ನು ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಹೂವಿನ ಹಡಗಲಿ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ "ಹಂಪಿ ಹೊಳೆ" ಎಂದೇ ಈಗಲೂ ಕರೆಯುತ್ತಾರೆ. 'ಪಂಪೆ' (ಹಂಪಿ) ಮೂಲತಃ ನದಿಯ ಹೆಸರಾಗಿದ್ದು ಆಮೇಲೆ ಅದರ ಪಕ್ಕದಲ್ಲಿ ಜನ

---

[8] Monier Williams: A Sanskrit English Dictionary. P. 585.

ಆರಾಧಿಸಲು ಆರಂಭಿಸಿದ ದೈವಕ್ಕೆ, ಆಮೇಲೆ ಆ ದೈವದಿಂದಾಗಿ ಬೆಳೆದ ಊರಿಗೆ ಹೆಸರಾಗಿ ಪರಿಣಮಿಸಿರುವ ಸಾಧ್ಯತೆಗಳಿವೆ. ಇದಕ್ಕೆ ಆಧಾರ–"ಪಂಪಾ" ಎಂಬುದು ದಕ್ಷಿಣ ಭಾರತದ ಒಂದು ನದಿಯಾಗಿ ರಾಮಾಯಣ, ಮಹಾಭಾರತಗಳಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿ ಕೊಳ್ಳುವುದು, ಆ ಹೆಸರಿನ ನದಿಗಳು ಕೇರಳ ಆಂಧ್ರಗಳಲ್ಲಿ ಇರುವುದು. "ಪಂಪಾ" (ಪಂಪ) ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷೆಯ ಪದವಾದರೆ ಅದರ ಮೂಲ ದಟ್ಟವಾಗಿರುವುದು, ಸಂದಣಿಸಿರು ಎಂಬರ್ಥದ ಕನ್ನಡ ಪಂಪಕ (ಪಪ್ಪಕ), ಪಪ್ಪುಕ ಆಗಿರಬಹುದು.[9] ತಮಿಳು. ಪಂಪು, ಪಂಪಲ್ ; ತೆಲುಗು. ಪಂಬು, ಪಮ್ಮು. ಧಾತು–ಪರ(ಡು), ಹರಡು. ದಟ್ಟ ಅರಣ್ಯದ ಮಧ್ಯೆ ಹರಿಯುವ ನದಿ "ಪಂಪಾ" (ಪಂಪ) ಆಗಿರಬಹುದು.[10] ಈ ನಿರುಕ್ತ ಸರಿಯಿರಬಹುದು, ಸರಿಯಿಲ್ಲದಿರಬಹುದು ; ಆದರೆ, "ಪಂಪಾ" ಪದವು ಮೂಲತಃ ನದಿಯನ್ನು ಹೇಳುತ್ತದೆ ಮತ್ತು ಅದು ದ್ರಾವಿಡ ಭಾಷಾ ಪದವೆಂದು ಭಾವಿಸಲು ಅವಕಾಶವಿದೆ.

"ಪಂಪಾ"ನದಿ ಹರಿಯುತ್ತಿದ್ದ ಪ್ರಾಚೀನ ಜನವಸತಿಯ ಹಂಪೆಯ ಪ್ರದೇಶದಲ್ಲಿ (ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ಹಲವಾರು ಬಂಡೆ ಚಿತ್ರಗಳಿವೆ) ಮೊದಲು ಪಂಪಾಂಬಿಕೆ ದೇವತೆ ಬಂದು ಆಕೆಯ ದೇವಾಲಯದ ಸುತ್ತ ಹಳ್ಳಿ ಬೆಳೆಯಿತೋ, ಅಥವಾ ಪಂಪಾ ನದಿಯ (ತುಂಗಭದ್ರೆ) ದಡದ ಮೇಲೆ ಒಂದು ಜನವಸತಿ ಬೆಳೆದು, ಆ ಊರಿಗೆ "ಪಂಪೆ" ಎಂಬ ನಾಮಕರಣಗೊಂಡು, "ಪಂಪೆ" ಊರಿನ ಅಧಿದೇವತೆ ಯಾಗಿ ಪಂಪಾಂಬಿಕೆ ರೂಪುಗೊಂಡಳೋ ಹೇಳುವುದು ಕಷ್ಟ. ಬಹುಶಃ ದೇವತೆ ಮೊದಲು, ಆಮೇಲೆ ಊರು. ಪಂಪಾಂಬಿಕೆ (ಅಥವಾ ಪಂಪಮ್ಮ, ಹಂಪಮ್ಮ, ಅಂಪಮ್ಮ) ಪಂಪಾಸರೋವರದ ದಡದಲ್ಲಿ ಮೊದಲು ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡಳು. 'ಪಂಪಾ' ನದಿ (ತುಂಗಭದ್ರೆ)ಯ ದಡದ ಸರೋವರ ಪಂಪಾಸರೋವರ–ಅದರ ದಡದ ದೇವತೆ ಪಂಪಾಂಬಿಕೆ (ಹಿರಿಯ ಹಂಪಾದೇವಿ)–ಆಮೇಲೆ ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ದೈವದ ಆರಂಭ ಹೇಮಕೂಟದ ಮೇಲೆ-ಬುಡದಲ್ಲಿ ಪಂಪಾಸರೋವರದ ಪಂಪಾಂಬಿಕೆಯ ಇನ್ನೊಂದು ಗುಡಿಯ (ಕಿರಿಯ ಹಂಪಾದೇವಿ) ಸ್ಥಾಪನೆ–ಅಲ್ಲಿ ಒಂದು

---

9 ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು, V. (ಪ್ರ : ಕನ್ನಡ ಸಾಹಿತ್ಯ ಪರಿಷತ್ತು, ಬೆಂಗಳೂರು.1988) ಪು. 5068 ; A Dravidian Etymological Dictionary, P. 265.

10 ಮೇಲಿನ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟಿನಲ್ಲಿ "ಪಂಪಾ" ಪದವನ್ನು ಸಂಸ್ಕೃತವೆಂದು ಭಾವಿಸಿರುವುದು ಸಮರ್ಥನೀಯವಲ್ಲ. "ಪಂಪ" ಕವಿಯ ಹೆಸರಿನ ನಿರುಕ್ತದ ಬಗ್ಗೆ ಅಲ್ಲಿ ಪ್ರಶ್ನಾರ್ಥಕ ಚಿಹ್ನೆ ಹಾಕಿರಬೇಕಾಗಿಲ್ಲ. "ಪಂಪ" ಪದವು "ಪಂಪೆ"ಯಿಂದ ಬಂದಿದೆಯೆಂಬುದನ್ನು ನಾನು ಈಗಾಗಲೇ ಅನ್ಯತ್ರ ತೋರಿಸಿಕೊಟ್ಟಿದ್ದೇನೆ. (ಪಂಪೆ–ಪಂಪಯ್ಯ–ಪಂಪ.)

ಊರು ಬೆಳೆದು ಅದಕ್ಕೂ "ಹಂಪೆ" ಎಂದೇ ನಾಮಕರಣ.[11] ಇದು ಒಂದು ಬಗೆಯ ಸ್ಥೂಲ ಕಾಲಾನುಕ್ರಮಣಿಕೆ.[12]

"ವಿರೂಪಾಕ್ಷ"ನು ಮೂಲತಃ ಕುರುಬರ ದೈವ ವೀರ ಅಥವಾ ಬೀರ ಎಂದೂ, ವೀರನೇ ವೀರಪ್ಪ, ವೀರಪ್ಪಚ್ಚ ಎಂದು ಜನರ ಬಾಯಲ್ಲಿ ಕರೆಯಿಸಿಕೊಂಡು ಆ ವೀರಪ್ಪಚ್ಚ ಎಂಬುದೇ ಕ್ರಮೇಣ ವಿರೂಪಾಕ್ಷ ಎಂದಾಯಿತೆಂದೂ ಬಂದಿರುವ ಊಹೆಗಳು ಸಂಪೂರ್ಣ ನಿರರ್ಥಕವಾದುವು. ವಿರೂಪಾಕ್ಷನು ಮೊದಲಿನಿಂದಲೂ ಶೈವ ದೇವತೆಯೇ. ಆವನು ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ಕಾಣಿಸಿಕೊಂಡು ಪ್ರಭಾವಶಾಲಿ ದೈವವಾದಂದಿನಿಂದ ವಿಜಯನಗರ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯದ ಕಾಲದವರೆಗೆ ಹಂಪೆಯಲ್ಲಿ ಯಾವುದೇ ವೈಷ್ಣವ ದೇವಾಲಯವೂ ನಿರ್ಮಾಣವಾದಂತಿಲ್ಲ. ನನಗೆ ತಿಳಿದ ಮಟ್ಟಿಗೆ (ಹಲವು ವಿದ್ವಾಂಸರನ್ನೂ ಈ ಬಗ್ಗೆ ಕೇಳಿ ಖಚಿತ ಪಡಿಸಿಕೊಂಡಿದ್ದೇನೆ) ವಿಜಯನಗರ ಪೂರ್ವ ದೇವಾಲಯಗಳೆಲ್ಲ ಶೈವದೇವಾಲಯಗಳೇ. ಹಂಪೆ ಹೇಗೂ ವಿರೂಪಾಕ್ಷನ ಸಾಮ್ರಾಜ್ಯವಾಗಿತ್ತಷ್ಟೇ!

---

11 ಕ್ರಿ.ಶ. 1053ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿ "ಪಂಪೆಯ ತೀರ್ಥ"ದ ಹೆಸರಿದೆ. (ಮೇಲಿನ ಕನ್ನಡ ನಿಘಂಟು. ಪು. 5068.) 'ಪಂಪಾ' ಕ್ಷೇತ್ರದ ಹೆಸರು ಕ್ರಿ.ಶ. 681ರ ಶಾಸನದಲ್ಲಿಯೇ ದೊರಕುತ್ತದೆ (ಎಸ್. ಲಕ್ಷ್ಮೀನಾರಾಯಣರಾವ್ ಮತ್ತು ಆರ್.ಎಸ್. ಪಂಚಮುಖಿ : ಕರ್ನಾಟಕ ಅರಸು ಮನೆತನಗಳು. ಪು. 84.)

12 ವಿಜಯನಗರ ಪೂರ್ವದ ಹಂಪೆಯ ಅಧ್ಯಯನಕ್ಕೆ ಹರಿಹರನ "ಪಂಪಾಕ್ಷೇತ್ರದ ರಗಳೆ" ಒಂದು ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಆಕರ. ಹಾಗೆಯೇ, "ಶ್ರೀ ಪಂಪಾಮಹಾತ್ಮ್ಯೆ" ಎಂಬ ಸ್ಥಳ ಪುರಾಣವನ್ನು ಬಳಸಿಕೊಳ್ಳುವುದು ಅಗತ್ಯ. ಅದರಲ್ಲಿ ನೂರಾರು ದೈವಗಳ, ಆಶ್ರಮಗಳ, ತೀರ್ಥಗಳ, ಕುಂಡಗಳ ಉಲ್ಲೇಖ ಬರುತ್ತದೆ. ಅವುಗಳ ಬಗ್ಗೆ ಇದ್ದ ಚಿತ್ರಗಳನ್ನು ಆ ಕೃತಿ ತಿಳಿಸಿಕೊಡುವುದಲ್ಲದೆ ಅವು ಇದ್ದ ಜಾಗಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಲು ಸಹಾಯ ಮಾಡುತ್ತದೆ. ಬಳ್ಳಾರಿ ಜಿಲ್ಲೆಯ ಕೊಳಗಲ್ಲಿನ ಪೂಜ್ಯಶ್ರೀ ಸಿ. ಸಿದ್ಧಲಿಂಗೇಶ್ವರ ಸ್ವಾಮಿಗಳು ಆ ಪುರಾಣದ ಕನ್ನಡ ಸಾರವನ್ನು ಕೊಟ್ಟಿರುವುದಲ್ಲದೆ ಹಲವು ಜಾಗಗಳನ್ನು ಗುರುತಿಸಿ ಉಪಕಾರ ಮಾಡಿರುತ್ತಾರೆ.

ಹಂಪಿಯ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಯಲು ಅನುವು ಮಾಡಿಕೊಡುವ ಒಂದು ಸಂಸ್ಥೆಯೇ ಹೊರತು ಅದು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ಕಲಿಸುವ ಸಂಸ್ಥೆಯಲ್ಲ. ಒಂದು ದೃಷ್ಟಿಯಿಂದ ಇದು ವಿದ್ಯೆಯನ್ನು ನಿರ್ಮಿಸುವ ಸಂಸ್ಥೆಯಾಗಿದೆ. ನಮ್ಮ ದೇಶದಲ್ಲಿ ಹಳೆಯ ಕಾಲದ ತಿಳುವಳಿಕೆಯೊಂದಿದೆ, ಅಲ್ಲದೆ ಪಶ್ಚಿಮದಿಂದ ಹರಿದು ಬರುತ್ತಿರುವ ಜ್ಞಾನ ಪ್ರವಾಹವೂ ಇದೆ. ಈ ಎರಡೂ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳು ಒಂದಕ್ಕೊಂದು ಸಂಧಿಸಿ ಬೆಳಕನ್ನು ಉಂಟುಮಾಡಿವೆ, ಜೊತೆಗೆ ದಿಗ್ಭ್ರಮೆಯನ್ನೂ ತಂದಿವೆ. ಈ ತಿಳುವಳಿಕೆಗಳ ವಿವೇಕದ ವಿನಿಯೋಗ ಇಂದು ಅಗತ್ಯವಾಗಿದೆ. ಇಂಥ ವಿನಿಯೋಗಕ್ಕಾಗಿ ಹೊಸ ಬಗೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಧಾನಗಳು ನಮಗಿಂದು ಬೇಕಾಗಿವೆ. ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ನಡೆಯುತ್ತಿರುವ ಸಂಶೋಧನೆಯ ಗುರಿಯೆಂದರೆ ಈ ಶಾಸ್ತ್ರ ವಿಧಾನಗಳ ನಿರ್ಮಾಣ. ಈ ಬಗೆಯ ಶಾಸ್ತ್ರ ಸಾಹಿತ್ಯವನ್ನು ಹುಟ್ಟಿಸುವುದು ನಮ್ಮ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದ ಕರ್ತವ್ಯವಾಗಿದೆ. ಎಲ್ಲ ಬಗೆಯ ಸಂಶೋಧನಕ್ಕೂ ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯದಲ್ಲಿ ಅನುಕೂಲವಿದೆ, ಅವಕಾಶವೂ ಇದೆ

'ಹೊಸತು ಹೊಸತು' ಸಂಶೋಧನಾ ಲೇಖನಗಳ ಸಂಕಲನ. ಡಾ। ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ಈ ಲೇಖನಗಳನ್ನು ಬೇರೆ ಬೇರೆ ಸಂದರ್ಭಗಳಲ್ಲಿ ರಚಿಸಿದ್ದಾರೆ. ಇವುಗಳನ್ನು ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ ಮೊದಲ ಬಾರಿಗೆ ಗ್ರಂಥ ರೂಪದಲ್ಲಿ ಪ್ರಕಟಿಸುತ್ತಿದೆ. ಡಾ। ಎಂ. ಚಿದಾನಂದ ಮೂರ್ತಿಯವರು ನಮ್ಮ ನಾಡಿನ ಅತ್ಯುತ್ತಮ ಸಂಶೋಧಕರಲ್ಲಿ ಒಬ್ಬರು. ಇವರ ಈ ಲೇಖನಗಳು ಕನ್ನಡ ನಾಡಿನ ಸಾಂಸ್ಕೃತಿಕ ಚರಿತ್ರೆಯನ್ನು ಗ್ರಹಿಸಲು ಅವಕಾಶ ಮಾಡಿಕೊಡುತ್ತವೆ.

ಚಂದ್ರಶೇಖರ ಕಂಬಾರ
ಕುಲಪತಿಗಳು



ಪ್ರಸಾರಾಂಗ
ಕನ್ನಡ ವಿಶ್ವವಿದ್ಯಾಲಯ, ಹಂಪಿ